SYLVIE ROCHON

LE PROBLÈME DU MAL DANS LA THÉORIE ÉTHIQUE D'EMMANUEL LÉVINAS

Mémoire présenté
à la Faculté de théologie, d'éthique et de philosophie
dans le cadre du programme de maîtrise en philosophie pour l'obtention du grade de
Maître ès arts, M.A.

DÉPARTEMENT DE PHILOSOPHIE
FACULTÉ DE THÉOLOGIE, D'ÉTHIQUE ET DE PHILOSOPHIE
UNIVERSITÉ DE SHERBROOKE
QUÉBEC

2008

Your file Votre référence
ISBN: 978-0-494-37933-2
Our file Notre référence
ISBN: 978-0-494-37933-2

Le problème du mal dans la théorie éthique d'Emmanuel Lévinas

La théorie éthique d'Emmanuel Lévinas se veut une contribution à la compréhension du mépris qui mène les êtres humains à commettre envers leurs semblables des actes violents, voire barbares, tels que le sont les génocides.
En réponse à ce mépris, ou à l'indifférence qui lui laisse bonne prise, Lévinas suggère un positionnement éthique différent : entrer dans une relation de hauteur morale avec Autrui, dans laquelle ce dernier sera toujours plus important que soi parce que plus vulnérable. Sans le nommer toujours explicitement, Lévinas répond donc ainsi à l'éternel problème du mal.

Toutefois, bien que nous ne puissions remettre en question la finalité d'un tel propos philosophique, nous pouvons en questionner les conditions d'application éthique. Puisque Lévinas considère que la responsabilité morale est le fait du seul sujet, ne risque-t-on pas d'entériner des actions qui s'inscrivent dans le mépris et l'indifférence? L'éthique lévinassienne n'aurait-elle aucune issue d'ordre pratique ?

Croire que le Bien adviendra le jour où tous le voudront, c'est justement ce que dénonce Lévinas. Si la responsabilité est entre les mains du sujet, c'est que toute barrière contre le mal ne peut être posée que par soi. Mais pour ce faire, tout un travail de réflexion doit être entrepris en fonction de repères phénoménologiques. C'est ce que nous avons voulu explorer en partant de l'hypothèse suivante : c'est en dépouillant la notion du mal de ses attributs dramatiques que le sujet éthique pourra réellement se constituer et rendre ainsi possible l'éthique comme philosophie première, telle que conçue par Emmanuel Lévinas.

Sylvie Rochon

Table des matières

Introduction

> Dans toute situation, on peut se conduire avec dignité.
> La lutte élève, elle n'abaisse pas[1].

Aborder la philosophie d'Emmanuel Lévinas c'est parcourir les chemins menant à l'éthique, cette extension de la réflexion et de l'agir humains qui posent l'homme comme un être capable de s'ouvrir à ses semblables malgré sa finitude et ses desseins de liberté. La voie éthique pose inévitablement la question du bien et du mal. Ces deux notions s'inscrivent le plus souvent comme sujets tabous dès lors qu'il s'agit de respecter les religions et les codes culturels des différents groupes humains. À cause de cela, et aussi parce que traiter du bien et du mal c'est poser un regard critique sur les différentes facettes de l'agir humain, comme s'il pouvait y avoir des intentions universellement valables, le bien et le mal se définissent avec difficulté. Si nous laissons de côté tous les cas d'espèces, peut-on définir le bien et le mal de telle manière que nous puissions non seulement penser l'éthique mais en consolider la pratique dans le souci d'améliorer les rapports humains ? Et au-delà des définitions, comment penser le bien et le mal ? En chercher l'origine c'est, soit puiser aux sources de la théodicée, soit jouer à l'équilibriste en comparant la nature humaine (que l'on dit cruelle, implacable, animale) à la raison (supposément capable de séparer la tentation de la bonne volonté). Expliquerons-nous alors le bien et le mal afin de les distinguer avec netteté et formuler des repères éthiques concluants et universellement justes ? Expliquer, c'est inévitablement poser un regard subjectif sur ce qui est acceptable et sur ce qui ne l'est pas. Le bien et le mal s'expliqueront alors par des actions qui trouvent preneur ou qui répugnent et le problème, dans ce cas, c'est le risque de relativiser le sens moral que prennent le bien et le mal dans la vie réelle des hommes et d'appuyer implicitement ceux qui, comme Hobbes, croient «[qu'en] effet, la philosophie morale n'est rien d'autre que la science de ce qui est *bon* et *mauvais* dans le commerce et la société des hommes. *Bon* et *mauvais* sont des appellations qui expriment nos appétits et nos aversions, lesquels diffèrent avec les tempéraments, les coutumes et les doctrines des gens[2].» Est-ce parce que l'histoire morale des hommes se fonde à la fois sur la

---

[1] Fiodor Dostoïevski, *Le joueur*, traduction et notes par Sylvie Luneau, (Paris : Gallimard, La Pléiade, 1956), 832.

[2] Thomas Hobbes, Livre 1, Chapitre XV : «Des autres lois de la nature», in *Léviathan*, traduction de F.Tricaud, (Paris : Dalloz, 1999), 158.

détermination d'une origine et sur les contextes sociopolitiques que nous semblons condamnés à perpétuer le mal et à en relativiser les causes et les effets ? Est-ce parce que nous expliquons le bien et le mal à partir de représentations que nous voulons imposer ?

Faudrait-il plutôt tenter de comprendre la différence entre le bien et le mal par l'acte de transgresser, ou non, une loi sociale ou morale ? Puisque transgresser signifie passer outre, se défaire de l'obligation de respecter ce qui est attendu de notre part, le mal serait donc ce mépris de ce que notre condition humaine requiert de savoir être pour donner sens à la liberté véritable ou encore à la grande communauté humaine. Cette interprétation du mal pourrait s'accorder au contenu éthique de la philosophie lévinassienne. En effet, pour Lévinas, la première question qui s'impose en éthique est celle du sens de l'être[3], c'est-à-dire comment l'être se justifie. Cette justification nécessaire est conséquente au constat suivant : *l'être humain occupe une place qui pourrait tout aussi bien être celle d'autrui*[4]. L'idée d'une transgression éventuelle de cette place correspondrait alors au mal[5]. Quant à la notion de Bien, elle représenterait pour Lévinas « [...] ce surplus d'importance d'autrui sur moi, ce dont la possibilité dans la réalité est la rupture de l'être par l'humain ou le bien au sens éthique du terme[6].»

Cette façon de poser les rapports humains, de ne jamais négliger autrui lorsque sont visées la pensée et l'action éthiques fait de la philosophie de Lévinas une théorie originale qui permet de donner prise aux qualités nobles que sont l'accueil, le respect, l'empathie, l'entraide. De plus, puisque Lévinas refuse de situer l'éthique à l'intérieur d'un cadre universel, c'est-à-dire à partir de règles fixées *a priori,* l'intention morale doit être ramenée au sujet individuel pour se déployer vers un autre homme, conçu et traité dans toute sa particularité. Sur le plan de l'analyse, si l'on souhaite mieux comprendre ce qui peut limiter, voire empêcher les relations humaines d'être justes et fécondes, cette bipolarité fondée sur le souci particulier envers autrui est fort intéressante. Cependant, il y a chez Lévinas un souci de

[3] Afin de respecter la méthodologie et le vocabulaire de Lévinas, nous entendrons, dans l'ensemble du texte, la notion d'*être* comme cet état qui est donné à l'homme avant que ce dernier ne cherche à révéler l'être humain qui sommeille en lui. Il en sera d'ailleurs question dans le premier chapitre de notre mémoire. Nous savons que la notion d'*être* se comprend différemment chez Heidegger et chez Lévinas et que ce dernier a développé une approche particulière de *l'être* en réaction au point de vue heideggérien. La compréhension de cette différence peut, à elle seule, faire l'objet d'études spécifiques. Toutefois, nous ne croyons pas que l'exploration de la notion d'*être* chez Heidegger et chez Lévinas soit nécessaire à l'examen du thème qui nous préoccupe ici.
[4] Constat que Lévinas emprunte à Pascal.
[5] Le troisième chapitre du mémoire sera consacré à l'évaluation que Lévinas fait du bien et du mal.
[6] François Poirié, *Emmanuel Lévinas- Qui êtes-vous ?,* (Lyon : La Manufacture, 1987), 102.

l'autre homme qui prend, nous semble-t-il, une orientation qui pourrait mener à une démesure dans l'accueil d'autrui par le sujet.

Cette démesure possible nous a donné envie de questionner davantage le problème du mal chez Lévinas dans le cadre d'un mémoire de maîtrise. Nous avions l'idée de défendre la thèse suivante : **dans la perspective d'une éthique appliquée, la théorie lévinassienne laisse en plan le problème du mal**. Il ne s'agissait pas pour nous de réduire l'éthique proposée par Lévinas et ce, pour deux raisons. Tout d'abord, c'est parce que nous croyons à la valeur de l'éthique lévinassienne que nous souhaitions questionner la responsabilité du sujet dans la pensée et dans le geste éthiques. Ensuite, nous savons fort bien que le mal ne peut être enrayé mais que cet état de fait ne doit jamais servir de fondement au renoncement à l'éthique. Toutefois, ne devons-nous pas faire preuve d'une extrême vigilance face aux actions commises par l'autre homme ? Lorsque nous avons affaire à une éthique qui valorise la rencontre entre deux êtres humains particuliers, ne devons-nous pas nous inquiéter et insister sur les pièges de toute transgression aux règles éthiques, fussent-elles inscrites dans une éthique nouvelle ?

Les premières recherches que nous fîmes pour étayer notre thèse permirent de croire que nous avancions dans la bonne voie. En effet, l'œuvre philosophique du penseur juif s'est ouverte sur le problème du mal puisque les premiers écrits personnels de Lévinas ont porté sur l'arrivée de Hitler au pouvoir et sur l'égoïsme du mode de vie bourgeois[7]. Ces écrits étaient de véritables dénonciations des attitudes de certains hommes. Et les manques qui affligeaient leur conduite relevaient de leur propre responsabilité. Toutefois, suite au génocide juif survenu au cours de la Deuxième guerre mondiale, Lévinas se tourna résolument vers la possibilité d'une éthique nouvelle, adjoignant à cette dernière la conception qu'il se faisait de ses premiers objets de réflexion, soit la phénoménologie, la métaphysique et l'ontologie. Et toute la responsabilité éthique fut transmise au sujet dans sa relation à autrui. Du coup, cet autrui, quel qu'il soit, Lévinas ne le découpe pas selon les mêmes exigences que celles auxquelles il soumet celui qui cherche à se constituer sujet éthique. Or, si nous admettons que le mal représente toute transgression à l'endroit de notre obligation envers l'autre homme et que cette définition convient au contenu de l'éthique lévinassienne, l'accueil inconditionnel d'autrui ne crée-t-il pas une impasse dans la démarche éthique proposée par le philosophe ?

[7] Nous entendons par écrits personnels ceux qui ont exprimé la pensée propre du philosophe, indépendamment des analyses des textes de Husserl et de Heidegger auxquelles il s'était jusqu'alors livré. Ainsi, en 1934 parut *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme* et, un an plus tard, *De l'évasion.*

Le sens d'une impasse, pour nous, signifiait que l'éthique lévinasienne ne pouvait donner forme à une éthique appliquée susceptible de fournir les outils nécessaires au traitement du mal. Nous nous étonnions aussi que Lévinas se soit fait plus explicite dans l'identification du mal concret au sein de ses lectures talmudiques que dans ses écrits philosophiques.

Et puis, alors que la rédaction de notre mémoire suivait son cours, nous avons dû rebrousser chemin et modifier notre regard sur le problème du mal dans l'éthique lévinassienne. En effet, en revoyant l'idée centrale de cette éthique, à savoir que le sujet doit toujours se demander s'il usurpe la place de quelqu'un, et en lisant autrement ce que dit Lévinas de cette idée, nous avons compris que le problème du mal n'est pas laissé en plan dans l'éthique lévinassienne mais qu'il doit se concevoir autrement, dans une démarche qui oblige chacun à se constituer à la fois sujet et objet de réflexion. La question que nous renvoie le philosophe pourrait se formuler ainsi : Comment comprendre l'excellence de la proximité éthique en tant que palliatif à l'usurpation de la place de l'autre ? [8]

Nous devions aussi revoir les lectures talmudiques à la lumière d'un nouveau questionnement. Nous avons ciblé les passages dans lesquels Lévinas adoptait le ton qu'il avait déjà utilisé dans ses textes philosophiques d'avant 1939. Par exemple, dans le *Texte du Traité «Sanhédrin»,* le philosophe écrit ceci : «Je pense aussi que les docteurs du Talmud s'opposaient aux pratiques qui entamaient les droits de l'enfer : car, quels que soient ceux de la charité, il fallait de toute éternité prévoir et tenir chaude une place pour Hitler et les hitlériens. Sans enfer pour le mal, rien au monde n'a plus de sens[9].» Il ne fait aucun doute ici que le mal est explicitement nommé et qu'on l'associe à un lieu qui a pour fonction de sanctionner sur un mode absolu. Mais, suivant cette idée, Lévinas ne fait pas l'économie de la responsabilité que nous avons tous envers nos prochains qui se trouvent momentanément obligés de suivre la voie d'hommes comme Hitler : «Ceux-là peuvent trouver le chemin du retour si quelqu'un prend sur lui leur misère et leur faute[10].» Quelque chose nous avait probablement échappé jusqu'alors, qui serait peut-être de l'ordre du religieux ; le mal absolu n'a pas à faire l'objet d'un jugement de la part des hommes.

---

[8] Cette question nous est venue suite à la lecture d'un passage d'*Éthique comme philosophie première*, alors que Lévinas précise que l'excellence de la proximité éthique se réalise dans l'amour et sans qu'il y ait concupiscence. Nous avons alors compris que le philosophe a davantage cherché à fonder une éthique qui transcende les limites de son application.
Voir E.Lévinas, *Éthique comme philosophie première*, préfacé et annoté par Jacques Rolland, (Paris : Rivages poche/Petite Bibliothèque, 1998), 105-106.

[9] E.Lévinas, *Quatre lectures talmudiques, (*Paris : Les Éditions de Minuit, 1968), 185.

[10] *Ibid.*

Demeure alors le problème du mal dans ses apparitions plurielles, que nous sommes tous susceptibles de commettre au cours de notre existence. S'il n'y a pas d'éthique appliquée, comment contrer le mal et, si le sujet doit être plus responsable que quiconque, en fonction de quelle compréhension du mal peut-il poser le problème éthique ? Notre projet s'est donc modifié, tout en demeurant lié à la question du mal que nous souhaitions aborder. Ainsi, plutôt que de chercher à circonscrire une ambiguïté, nous avons choisi de questionner le mal en fonction de la responsabilité pour l'autre homme, responsabilité qui commande et prescrit sans châtiment et sans récompense[11]. Le fait que Lévinas n'oppose pas le Bien au mal et qu'il remette en question le bien-fondé des lois morales régissant notre compréhension de l'éthique nous amènera à revoir le sens même du mal dans la vie humaine et à défendre la thèse suivante : **c'est en dépouillant la notion du mal de ses attributs dramatiques que le sujet éthique pourra réellement se constituer et rendre ainsi possible l'éthique comme philosophie première, telle que conçue par Emmanuel Lévinas.** Précisons déjà ce que nous entendons par *attributs dramatiques* du mal : il s'agit d'abord du caractère subjectif que prend le mal pour chacun de nous et qui nous donne l'impression de souffrir plus que les autres. Le terme concerne aussi les catégories sociales auxquelles nous faisons appel pour juger du bien et du mal. Il y a ici un doublage subjectif/objectif qui reposerait sur une interprétation erronée de l'existence et de la justice humaines.

La justification de notre thèse nécessite de suivre le parcours de subjectivation établi par Lévinas, c'est-à-dire qu'il importe de comprendre comment l'être humain doit d'abord se positionner dans le monde et face à autrui avant d'examiner les choix éthiques qui se posent à lui. La confrontation à différents choix est toutefois intrinsèque à la vie humaine puisque, selon Lévinas, chacun se doit de donner ou non un sens à l'existence. Dans le premier chapitre de notre mémoire, il s'agira donc d'examiner la notion d'être-dans-le-monde en insistant sur ce qui rend possible le choix dont nous parlions précédemment. En définissant l'homme comme un Même et comme un Autre, Lévinas a cherché à démontrer qu'il est naturellement donné à chacun de se contenter de répondre aux exigences des besoins primaires (exploitation passive du Même en soi) et de se replier ainsi sur des interprétations fermées du monde et des autres hommes. Mais cette attitude peut être dépassée par l'ouverture à la reconnaissance et à la prise en charge des nombreuses altérités qui fondent l'être humain ; c'est ce que Lévinas nomme l'autre de l'être. L'autre de l'être n'est pas qu'un déterminant de notre condition humaine dans la pensée de Lévinas. Il s'agit plutôt d'un

[11] E.Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, (Paris : Librairie philosophique J.Vrin, 1992), 206-207.

pouvoir-être-autrement. Ne pas se contenter d'être mais se poser comme *étant.* L'autre de l'être vient signifier à l'homme que la transcendance est non seulement possible mais qu'elle s'avère la voie la plus susceptible de donner sens à l'existence. L'homme restera-t-il confronté aux seules limites de l'être, il ne connaîtra que ses sentiments élémentaires, lesquels «(...)expriment l'attitude première d'une âme face à l'ensemble du réel et de sa propre destinée. Ils prédéterminent ou préfigurent le sens de l'aventure que l'âme courra dans le monde[12].» Pour comprendre ce qui se joue d'abord dans l'être et comment cela influencera le rapport au problème du mal, nous insisterons sur l'apport de la phénoménologie au processus de subjectivation et, par conséquent, au dévoilement d'une position éthique. Selon Lévinas, tant que le sujet demeure figé dans un lieu, sa conception de l'existence se ramène aux besoins primaires, aux points de vue partiaux, à *l'intéressement.* Et cette position rendue possible par la configuration même de l'être serait annonciatrice des formes concrètes que prend le mal dans la vie des hommes : «L'intéressement de l'être se dramatise dans les égoïsmes en lutte les uns avec les autres, tous contre un, dans la multiplicité d'égoïsmes allergiques qui sont en guerre les uns avec les autres, et ainsi, ensemble. La guerre est la geste ou le drame de l'intéressement de l'essence[13].» La phénoménologie rend possible la sortie de l'être en faisant voir le monde comme un horizon plutôt que comme une totalité. L'autre de l'être, tourné vers l'horizon, peut ainsi dépouiller le monde de tous les objets qui limitent non seulement les conditions mêmes de l'existence mais aussi la compréhension que le sujet peut avoir du sens de la vie. Avec l'horizon se présente l'infini, le surplus, ce qui est nécessaire pour ouvrir la voie à l'éthique. Mais cette voie est graduelle et les étapes à franchir sont riches de révélations et d'enseignements. Il faut non seulement apprendre à être autrement mais, et c'est probablement là l'enjeu central de l'éthique nouvelle proposée par Lévinas, comprendre pourquoi l'existence humaine doit se déployer dans un horizon qui ne doit plus jamais se fermer. La phénoménologie doit ainsi mener à la métaphysique. Lévinas assigne à cette dernière le rôle d'enseigner (dans le sens de faire voir) que «[c]e qui compte, c'est l'idée de débordement de la pensée objectivante par une expérience oubliée dont elle vit[14].» Avec la métaphysique s'ouvre, pour le sujet, la perspective qu'il n'est pas seul, et même qu'il est précédé de quelqu'un. Alors que la phénoménologie et la métaphysique ont pour rôle de constituer un sujet capable de se positionner dans le monde en fonction d'Autrui, ce sera

[12] E.Lévinas, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, suivi d'un essai de Miguel Abensour, (Paris : Rivage poche/Petite Bibliothèque, 1997), 7.
[13] E.Lévinas, *Autrement qu'être ou autrement que l'essence,* Paris, Livre de poche, Biblio essais, 1978, p.15.
[14] E.Lévinas, *Totalité et infini, (*Paris : Livre de poche, Biblio essais, 1971), 14.

l'ontologie[15] qui permettra de reconnaître celui-là comme plus important que soi. Si l'ontologie succède à la métaphysique, c'est qu'elle doit prendre en charge «[la] relation avec un être infiniment distant- c'est-à-dire débordant son idée- (...) [puisque] on ne s'interroge pas sur lui, on l'interroge. Il fait toujours face[16].»

Cet être distant qui fait toujours face se donne dans les particularités d'une rencontre et ce sont les conditions qui rendent possible cette rencontre, de même que les corrélations qu'elle institue, qui feront l'objet du deuxième chapitre de notre mémoire. Chez Lévinas, la rencontre met en présence le sujet et l'autre homme et constitue le pivot de l'enjeu éthique. En effet, si le sujet est à la fois Même et Autre, le prochain est absolument Autre. Nous porterons attention à cette idée puisqu'elle est porteuse à la fois du sens de la philosophie lévinassienne et de son projet éthique. En effet, dire que le prochain est absolument Autre, c'est reconnaître sa singularité, s'obliger à le penser comme liberté sur laquelle aucun pouvoir n'est possible et, malgré cela comme à cause de cela, le prendre sous sa propre responsabilité comme si le sujet était, selon toute nécessité éthique, l'otage d'Autrui. C'est également dans la condition d'otage, dans le face à face, que se dévoile la parole, laquelle confronte le sujet au dit et au Dire. L'éthique commande d'aller au-delà du dit, cette première forme de communication sociale dans laquelle (par laquelle) l'essentiel se tait parce qu'il se cache. En fait, la responsabilité oblige le sujet à entrer dans une relation asymétrique avec Autrui, relation qui n'est pas sans rapport avec l'idée de Dieu et avec la question du Bien. Enfin, il sera essentiel d'examiner l'altérité d'Autrui comme quiddité et comme manière d'être face au sujet. Il nous faudra expliquer en quoi consiste la dimension de hauteur dans le visage et présenter les formes initiales de l'altérité humaine afin de comprendre non seulement ce qu'elles sont mais aussi afin de situer leur rôle dans la subjectivation éthique et la gradation qu'elles y inscrivent. Ces figures sont le féminin, l'enfant et le tiers.

Notre troisième chapitre sera consacré à l'examen du mal. Notre thèse fait état d'une dédramatisation nécessaire du mal. Il faudra envisager cette notion de dédramatisation sous deux aspects : tout d'abord, comme nous l'avons mentionné précédemment, Lévinas s'est intéressé très tôt aux problèmes liés aux ramifications que prend le mal dans ce monde et sa critique envers la philosophie rationaliste et les excès du politique est étroitement liée à ce qu'il considère être une incompréhension du sens fondamental de la Justice (le Bien). Nous

---

[15] Lévinas propose une ontologie qui se veut différente du sens que la philosophie occidentale lui attribue habituellement.
[16] E.Lévinas, *Totalité et infini,* 39.

ferons d'abord un retour sur ce que nous avons mentionné du Bien dans le chapitre précédent afin d'ouvrir la question du mal dans ce qu'il est fondamentalement, avant toute dénomination explicite. Si nous comprenons bien l'intention de Lévinas sur le plan éthique, il faut que le sujet assume sa propre rupture avec les certitudes sociales et historiques s'appliquant à l'interprétation et à la sanction publiques du mal. Pourquoi le sujet en arrive-t-il à limiter sa compréhension du mal aux actions particulières et pourquoi accepte-t-il que le mal fasse autant de dégâts, voilà ce qu'il s'agira d'abord de soumettre à l'analyse lévinassienne en examinant plus particulièrement les notions de besoin et de société économique. Et comment en arrive-t-il à ne plus pouvoir souffrir le mal ? Comment le sujet peut-il se positionner lorsqu'il est témoin d'actions qui répondent à l'influence du mal ? Nous pouvons déjà identifier le problème de la souffrance comme point d'ancrage entre l'altérité du tiers et la conscience éclairée du sujet face à la constitution du mal. Nous terminerons ce chapitre en examinant deux cas d'espèces propres au mal, soit la haine et le phénomène du génocide. Les ravages de la haine, dont les génocides sont une conséquence extrême, se manifestent au quotidien et surgissent là où le recul que prend un homme par rapport à son semblable laisse la place béante à l'indifférence, à l'ignorance, au refus de la différence. Ces domaines précis de la vie humaine, nous tenions à les examiner dès le début de notre interrogation sur l'éthique lévinassienne. La modification de notre thèse ne change rien à ce souci mais colorera différemment le regard que nous y porterons.

À travers ces trois chapitres, nous aurons souci d'utiliser le vocabulaire lévinassien avec toute la rigueur qui s'impose[17]. Nous ferons également preuve de prudence lorsque nous aborderons les lectures talmudiques. Notre méconnaissance du Talmud, si elle ne doit pas nous empêcher de nous nourrir à cette extension dans l'œuvre de Lévinas, doit limiter notre interprétation aux propos explicitement philosophiques et reconnus comme tels par le philosophe. En rapport avec le Talmud, il y a, bien sûr, l'appel au judaïsme qui recouvre une partie importante de l'éthique lévinassienne. Nous aurons besoin d'y recourir, en prenant appui sur des référents bibliques mais surtout en appréhendant la question de l'antériorité de la Parole divine sur toute organisation d'ordre humain. Plusieurs raisons commandent à la prudence. Les spécialistes des textes bibliques et talmudiques qui se sont intéressés à la philosophie de Lévinas reconnaissent l'ambiguïté de sa démarche et font état de la difficulté

[17] Notons dès maintenant que les mêmes concepts sont parfois écrits avec une minuscule, parfois avec une majuscule. La différence tient dans la valeur éthique que reconnaît Lévinas aux concepts. Par exemple, la justice se réfère à celle qui existe dans nos sociétés tandis que la Justice est celle qui s'ouvre dans la relation éthique. Il arrivera également qu'autrui soit écrit sans majuscule, lorsque l'autre homme n'est pas envisagé dans le face à face éthique.

de séparer avec netteté les sources philosophiques des sources bibliques et aussi de celles qui relèvent du Talmud. Plusieurs concepts qui marquent la philosophie de Lévinas puisent à la tradition juive. Par exemple, Shmuel Trigano souligne que «[l]a pensée de Lévinas renvoie très massivement l'écho du registre hébraïque aux oreilles accoutumées à la langue hébraïque»[18]. Il nous renvoie notamment aux concepts de «proximité», de «nudité», d'«Il y a» et de «visage», des concepts majeurs du vocabulaire lévinassien. Notre méconnaissance de la racine judaïque de ces notions limitera certainement notre interprétation des concepts. Nous savons aussi que pour certains spécialistes du Talmud, il importe de distinguer entre la pensée lévinassienne et l'enseignement des Sages du Talmud, lequel ne renvoie peut-être pas un écho aussi évident aux idées philosophiques de Lévinas[19]. Cela ne nous empêchera pas de tenter d'établir des liens entre les idées de Lévinas et certains extraits de textes bibliques sur lesquels s'est appuyé le philosophe mais nous assumerons le choix de ces passages dans le respect implicite des critiques adressées à ses lectures talmudiques.

Mentionnons enfin que le choix que nous faisons d'aborder la dédramatisation du mal en prenant appui sur le problème de la haine et sur celui des génocides afin d'illustrer une articulation possible de l'éthique lévinassienne avec des problèmes davantage concrets, exige de circonscrire avec minutie le thème de la dédramatisation du mal afin de ne pas quitter le terrain du propos que nous aurons jusqu'alors développé. Également, il est évident que la question des génocides ne pourra qu'être effleurée mais nous croyons que cela permettra tout de même d'évaluer certains aspects plus pratiques de l'éthique proposée par Emmanuel Lévinas.

---

[18] S.Trigano. « Lévinas et le projet de la philosophie juive» in *Emmanuel Lévinas, philosophie et judaïsme,* sous la direction de Danielle Cohen-Lévinas et Shmuel Trigano, (Paris : Press Éditions, Collection Lettres promises, 2002), 154.

[19] Jérôme Benarroch ouvre son article sur une re-lecture talmudique de textes lévinassiens en apportant cette mise en garde. Voir «À propos de la lecture talmudique d'Emmanuel Lévinas :«Et Dieu créa la femme»» in *Cahiers d'études lévinassiennes*, No.6, 2007, 163.

Chapitre 1

La constitution subjective de l'individu éthique

Si l'oeuvre d'Emmanuel Lévinas vise ultimement la saisie d'une pensée et d'une action éthiques d'un caractère authentique[20], ce sont d'abord le monde et les conditions initiales de la vie humaine qui ont interpellé le philosophe. Ses premiers écrits en témoignent, dans lesquels Lévinas appréhende la question de l'être-dans-le-monde, tout en précisant déjà que ses recherches sont préparatoires à l'examen du problème du Bien et de la Relation avec Autrui. Afin de poser les balises qui serviront à vérifier l'importance de la question de l'être-dans-le-monde, nous citons ici cinq extraits tirés de textes inscrits dans la période 1930-1949, et qui ouvrent d'ailleurs à leur lecture[21].

1. « Nous voulons, (...), montrer comment l'intuition que [Husserl] propose comme mode de philosopher, découle de sa conception même de l'être[22].»

2. « La manière dont l'homme se trouve amené au centre de la recherche, est entièrement commandée par la préoccupation fondamentale qui consiste à répondre à la question qu'est-ce qu'être[23].»

3. « [les sentiments élémentaires] expriment l'attitude première d'une âme en face de l'ensemble du réel et de sa propre destinée. Ils prédéterminent ou préfigurent le sens de l'aventure que l'âme courra dans le monde[24].»

4. « La révolte de la philosophie traditionnelle contre l'idée de l'être procède du désaccord entre la liberté humaine et le fait brutal de l'être qui la heurte. Le conflit dont elle est issue oppose l'homme au monde et non pas l'homme à lui-même[25].»

5. « Il y a comme un vertige pour la pensée à se pencher sur le vide du verbe *exister* dont on ne peut, semble-t-il, rien dire et qui ne devient intelligible que dans son participe- l'existant- dans ce qui existe[26].»

Alors que les deux premiers énoncés rendent compte d'un intérêt intellectuel pour les travaux

---

[20] Le terme *authentique* renvoie, chez Lévinas, à ce qui est pensé et mis en action par le sujet lui-même, en vue de réaliser la seule relation éthique pour laquelle il est fait, soit celle de l'accueil inconditionnel d'Autrui.
[21] Nous présentons ces courts extraits pour démontrer que la question de l'être est le point d'ancrage de la philosophie de Lévinas. Il ne s'agit pas des seuls textes sur lesquels s'appuieront nos propos dans ce chapitre.
[22] E. Lévinas, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl,(* Paris : Vrin, 1978), 13.
[23] E.Lévinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, (*Paris : Vrin, 1967), 55.
Nous avons souligné le terme qui était entre guillemets pour alléger la présentation matérielle. Nous avons fait mention de cette idée dans l'introduction.
[24] E.Lévinas, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, 7.
[25] E.Lévinas, *De l'évasion,* introduit et annoté par Jacques Rolland, (Paris : LDP, Biblio/essais, 1982), 91.
[26] E.Lévinas, *De l'existence à l'existant, (*Paris : Éditions de la Revue Fontaine, 1947), 15.

de Husserl et de Heidegger, nous constatons que, dès ses premiers écrits davantage fondés sur des réflexions personnelles, Lévinas ne dément pas l'importance qu'occupe au coeur de sa propre réflexion, la question de l'être-dans-le-monde. Nous pouvons même déjà constater dans les trois derniers extraits, les contours de ce que sera le tracé philosophique de Lévinas, c'est-à-dire une analyse de la constitution initiale de l'homme, en vue de révéler sa véritable dimension ontologique et de donner prise à l'existant sur sa propre existence. Ce sont là les conditions nécessaires à l'éclosion d'une éthique résolument nouvelle.

Le cheminement proposé par Lévinas pour atteindre cette fin va de la phénoménologie à l'ontologie, en passant par la métaphysique. Nous devrons, dans le présent chapitre, expliquer comment ces différentes étapes façonnent l'être humain non seulement en tant qu'existant, mais aussi en tant que sujet ouvert à l'extériorité du monde et à la présence d'Autrui. Nous ne décrirons pas chacune de ces étapes en tant que telle, mais nous rendrons compte de leur intégration dans le processus de subjectivation qui mène à l'éthique. Mais, avant tout, nous devons expliquer pourquoi l'éthique lévinassienne ne peut se comprendre sans passer par un retournement de l'homme sur lui-même, dans le monde donné plutôt que dans le monde social[27]. Nous sommes au monde, dira Lévinas, alors comment nous positionnerons-nous dans ce monde, et par rapport à quoi?

1. La saisie de l'*Il y a* comme phénomène fondateur de la réflexion individuelle

S'il est indéniable que l'homme est au monde, il est moins certain qu'il soit capable de donner sens à cette présence, à cette existence. Les implications concrètes d'une telle ignorance sont fondamentales dans la perspective d'un fondement nouveau de l'éthique, tel que le proposera Lévinas. En effet, il ne pourra y avoir d'ouverture à l'autre homme s'il n'y a pas d'abord une recherche de sens[28] de la part du sujet éthique potentiel. Pour donner forme à cette recherche, Lévinas choisit de remonter à la source même de l'expérience de l'existence, celle qui concerne chaque homme en rapport avec sa propre vie, manifeste non seulement dans la structuration de sa pensée, mais aussi et d'abord dans son corps, son lieu d'appartenance, ses besoins et ses désirs; son monde en fait.

Le monde, comme phénomène, se comprend dans une double extension chez Lévinas. Il est,

---

[27] La différence entre ces deux dénominations sera précisée dans les lignes qui suivent.

[28] Pour l'instant, nous entendons le terme *sens* dans son aspect général. Puisque Lévinas propose une démarche phénoménologique, les contenus de sens ne peuvent être compris que dans leur particularité, bien que chaque homme doive tendre vers la réalisation de la relation éthique.

bien sûr, cette société organisée rationnellement, dans laquelle chacun poursuit sa vie en fonction du savoir et des ressources propres à son époque et à sa société. C'est là le monde social. Mais le monde est aussi ce donné dans lequel se jouent les conditions d'existence de tout sujet, indépendamment des règles et des lois sociales auxquelles il est pourtant tenu à se conformer.

Le monde, interprété comme un donné, se confond avec l'existence de chacun et c'est pourquoi il est le point de départ d'une interrogation sur le sens même de l'existence. Parce que la condition initiale de l'homme est celle de l'être, il découvrira d'abord qu'il est confronté à deux réalités : il est capable d'activité consciente mais cette conscience s'ouvre d'abord sur la révélation que le monde n'a pas de sens. Cette découverte, pour brutale qu'elle apparaisse d'abord, marque le point de départ de l'aventure que l'homme entreprendra, s'il est capable de donner présence à sa pensée, et qui le mènera alors à l'accomplissement de l'éthique.

Il importe de préciser ce que veut dire pour Lévinas le fait de donner présence à la pensée. Le philosophe s'est beaucoup questionné sur le fait que l'homme est fondamentalement un vivant. Bien sûr, à première vue, ce n'est là qu'une évidence. Mais pour Lévinas, être vivant signifie d'abord être, en tant que particularité matérielle, et se cloisonner dans cette dernière par l'assouvissement de besoins : "Le vivant dans la totalité existe comme totalité, comme s'il occupait le centre de l'être et en était la source, comme s'il tirait tout de l'ici et du maintenant, où cependant il est placé ou créé[29].»

Demeurer dans cette totalité, vivre en fait comme si le propre de la vie humaine était réductible à l'acte répétitif de combler le vide d'un corps biologique et matériel, c'est vivre tel un être instinctif, un vivant pur dont la conscience, sans contenus de pensée, est sans problèmes parce que sans extériorité[30].

Pour sortir de l'isolement, qui est en fait solitude, il est nécessaire qu'il y ait un début de prise de conscience, un étonnement comme le dira Lévinas, devant le fait que cette solitude est inéluctable et qu'elle recouvre la vie de l'homme d'un voile opaque qui rend toute chose,

---

[29] E.Lévinas, « Le moi et la totalité » in *Entre nous- essai sur le penser-à-l'autre, (*Paris : LDP, Biblio/essais, 1991), 23.
Ce texte parut d'abord dans la *Revue de métaphysique et de morale,* No.4, Octobre-Décembre 1954.

[30] Puisque nous aurons à parler longuement de l'extériorité dans notre mémoire, mentionnons dès maintenant qu'il s'agit, pour Lévinas, d'un phénomène sur lequel la pensée humaine a prise dès l'instant où l'homme sort de son isolement dans la totalité pour s'ouvrir à l'infini du monde, à l'horizon sans bornes vers lequel il importe de diriger le regard.

incluant l'homme, informe et dénuée de sens[31].

Faire cette expérience, c'est se confronter à l' *Il y a,* inhérent au monde et à tout ce qui le constitue. Il est important de bien définir ce concept afin d'en apprécier toutes les implications si l'homme réussit à y échapper, comme toutes les conséquences s'il n'y parvient point. *L'Il y a,* c'est le phénomène de l'être impersonnel, tant dans le monde des objets que dans l'homme lui-même. Il s'agit donc d'un exister sans existant[32]. Il faut que le phénomène soit d'abord ressenti à l'intérieur de l'homme, comme adhérence à la conscience, pour que l'I*l y a* ne soit pas seulement compris, mais dépassé. Confronté à l'I*l y a,* "[le moi de l'homme] est emporté par la fatalité de l'être[33]." Cette idée signifie que l'homme, habitué à régler sa vie, depuis l'enfance, dans les pas de la société, se trouve happé par un sentiment nouveau, celui qui laisse entendre que son monde réel (sa place au sein de la vie) est en fait sans repères certains. Car l'homme est habitué de fonctionner avec des règles et des lois qui sont pensées et mises en œuvre sur un plan anonyme voulu universel. Faire l'expérience de l'*Il y a* c'est se retrouver dans une situation affolante, que Lévinas compare à l'inquiétude de l'enfant qui se retrouve seul dans sa chambre tout en entendant ses parents parler pas très loin de lui mais tout de même indistinctement, sans qu'il puisse participer à l'échange. C'est ressentir un silence bruissant, qu'il faut comprendre, nous semble-t-il, comme la révélation même de l'effroyable destin qui est le nôtre: être-jeté-dans-le-monde sans que nous ayons pu donner notre accord, se retrouver obligé de survivre, être éclairé à l'occasion d'idées plus ou moins réalisables dans un monde socialement réglé, voir toutes les misères du monde et/ou les subir, pour finalement mourir[34].

Le silence bruissant se révèle insupportable et pourtant, il n'y a plus que cela qui puisse être ressenti: «Dans cette veille anonyme où je suis entièrement exposé à l'être, toutes les pensées qui remplissent mon insomnie sont suspendues à *rien.* Elles sont sans support. Je suis, si l'on veut, l'objet plutôt que le sujet d'une pensée anonyme[35].»

Nous comprenons donc qu'une fois confronté à l'*Il y a,* l'homme l'a déjà suspendu (*époché*) en tant que phénomène et, devenu conscient par l'inconscient, il en vient à se replier sur lui-même. Il commence en fait à *se* réfléchir, ce que nous nous permettons d'interpréter comme la

---

[31] Comme nous le verrons dans le troisième chapitre, il faut distinguer entre une solitude sans conscience et une solitude comme état nécessaire à l'ouverture éthique.
[32] E.Lévinas, *Le temps et l'autre*, 28.
[33] E.Lévinas, *De l'existence à l'existant,* 110.
[34] Sur l'idée de la mort, Lévinas s'oppose à Heidegger, considérant qu'il ne s'agit pas là de l'idée la plus angoissante pour l'homme puisque le devoir de vivre s'avère l'être davantage. Il en sera question dans le second chapitre.
[35] E.Lévinas, *De l'existence à l'existant*, 111.

mise en lumière d'un carrefour à partir duquel un choix s'imposera. Lévinas insiste d'ailleurs sur le fait qu'aucun homme ne veut demeurer dans l' *Il y a*. Il faut en sortir en dotant la pensée d'idées et d'actions nouvelles. Comment cela est-il possible?

2. L'apport de la phénoménologie dans la constitution du sujet

Selon Lévinas, l'homme commence à maîtriser l' *Il y a* quand il est en mesure de *désigner du doigt* l'étant en lui, c'est-à-dire cette dimension qui n'est propre qu'à l'être humain et qui lui permet de saisir, tant par la pensée que par l'action, l'existence qui est sienne. Comprenant qu'il est enfermé dans une totalité, un cercle privé de sens, l'étant se dévoile peu à peu dans l'être afin de rendre le monde et sa propre existence signifiants.

Sortir du cercle, c'est permettre à l'étant de s'échapper hors de l'être. Cette sortie est comparable à une « (…) naissance perpétuelle, comprise comme une opération distincte par laquelle l'existence s'empare de son existence indépendamment de toute technique de conservation[36]. » Cet événement de naissance a sa place au sein même de la vie quotidienne, malgré les aléas de cette dernière. C'est une action difficile à mener, non seulement à cause des exigences du monde social, mais aussi parce que tout est à refaire dans l'ordre du savoir de l'étant. Il n'y a plus possibilité de se fier à son réseau d'idées et de valeurs, puisque ces dernières ont été imposées à l'intérieur de la totalité qu'est le monde social. Lévinas adresse une critique sévère à la structuration rationnelle du monde, que ce soit dans sa dimension philosophique, politique, juridique, économique ou même religieuse. Il n'y voit rien de moins qu'une forme de tyrannie qui s'exerce par la prétention à la vérité universelle et par la pratique d'un commandement sur une volonté qui, empêchée d'agir librement -parce que n'étant pas sortie de l'être- ne ressent pas la crainte « mais voit à partir d'elle[37]. »

En termes pratiques, cela signifie que «[c]e qui est pris dans l'engrenage incompréhensible de l'ordre universel, ce n'est plus l'individu qui ne s'appartient pas encore, mais une personne autonome qui, sur le terrain solide qu'elle a conquis, se sent, dans tous les sens du terme, mobilisable[38].» Sortir de l'être est difficile mais la promesse d'un ordre nouveau qui triomphera « en déchirant les couches profondes de l'existence naturelle[39]» justifie tous les efforts de l'homme qui s'apprête à se constituer sujet.

[36] E.Lévinas, *De l'existence à l'existant*, 30.
[37] E.Lévinas, *Liberté et commandement*, préface de Pierre Hayat, (Paris : LDP, Biblio/essais, 1994), 38.
[38] E.Lévinas, *De l'évasion*, 94.
[39] E.Lévinas, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, 10-11.

Ayant découvert l'horreur de l'*Il y a*, de même que l'insuffisance de sa condition initiale d'être, l'étant-en-devenir prend peu à peu conscience qu'il lui est nécessaire d'aspirer à quelque chose qu'il ne peut encore identifier, sinon comme quête de vérité, mais qui se profile comme nécessité afin d'éviter la complaisance dans une existence imprégnée de lassitude : «Le fait d'exister comporte une relation par laquelle l'existant fait contrat avec l'existence. Il est dualité. L'existence manque essentiellement de simplicité. Le moi possède un soi, où il ne se reflète pas seulement, mais auquel il a affaire comme à un compagnon ou à un partenaire, relation qu'on appelle intimité[40].»

C'est là un nouveau contenu de pensée pour l'étant : il n'a pas d'abord affaire au monde social mais à lui-même et ce, face à toutes les composantes qui justifient son être-dans-le-monde. Le moi, c'est cette dimension égoïste de l'homme qui l'empêche de penser l'extériorité tandis que le soi, c'est plutôt celle qui remet en question ce qu'on lui a toujours imposé comme mode d'être. Or, selon Lévinas, « on n'est pas, on s'est[41].» Et s'être, ou être soi, c'est être *dés-intéressé*, c'est-à-dire se re-connaître désirant plutôt que soumis à l'emprise des simples besoins propres à l'être. Pour expliquer ce refus de continuer à être sans exister par soi-même, Lévinas fait appel à l'idée d'eschatologie[42] : «Elle [l'eschatologie] est en relation avec un surplus toujours extérieur à la totalité, comme si la totalité objective ne remplissait pas la vraie mesure de l'être, comme si un autre concept- le concept de l'infini- devait exprimer cette transcendance par rapport à la totalité, non-englobante dans une totalité et aussi originelle que la totalité.»[43]

Nous devons porter attention à cette idée de transcendance aussi originelle que la totalité. Elle est importante puisque Lévinas suggère par cela que tout notre édifice historique serait chose vaine, non seulement parce qu'il a empêché l'éclosion de l'étant au sein de l'être, mais aussi parce que le monde social véhicule depuis des millénaires un amalgame de mensonges fondés sur la supposition d'une raison universelle, objective et objectivante. Mais dès la première « vision » de l'eschatologie, l'étant «atteint la possibilité même de l'eschatologie c'est-à-dire la rupture de la totalité, la possibilité d'une *signification sans contexte.*[44] Autrement dit, il peut revenir au sens premier du monde, considéré ici comme le phénomène initial de toute existence.

---

[40] E.Lévinas, *De l'existence à l'existant*, 37-38.
[41] *Ibid.*
[42] L'eschatologie est l'étude des fins dernières de l'homme et du monde. Dans l'emploi personnel que Lévinas fait du terme, il faut y voir à la fois l'influence du religieux (le jugement dernier) et de la philosophie kantienne (Que m'est-il permis d'espérer?). Nous reprendrons l'idée d'eschatologie dans le deuxième chapitre.
[43] E.Lévinas, *Totalité et infini- essai sur l'extériorité*, 7.
[44] *Ibid.*, 8.

2.1 Les exigences propres à l'étant

À partir de cette vision, l'étant effectuera deux mouvements de sortie hors de l'être : tout d'abord, il doit se poser comme étant, c'est-à-dire qu'il se désigne comme digne dans son existence même, ce que la totalité lui refuse; ensuite, il faut aussi que le Moi se dépose, ce qu'il faut comprendre comme l'action d'entrer en relation avec Autrui, dans la reconnaissance implicite d'une responsabilité-pour-l'autre homme : « Le vide qui rompt [la totalité] ne peut se maintenir contre une pensée fatalement totalisante et synoptique, que si la pensée se trouve *en face* d'un Autre, réfractaire à la catégorie[45]. Déjà, l'importance de l'autre homme s'annonce. Mais avant d'explorer ce thème essentiel de la philosophie lévinassienne, il nous faut préciser l'exigence phénoménologique à laquelle l'étant se doit de répondre.

Pour Lévinas, il ne fait aucun doute que l'étant est seul au cœur de son existence : ce qu'il subit, il est seul à le subir, ce qu'il fait, il est seul à le faire, ce qu'il pense, il est seul à le penser. La solitude n'a pas été enrayée dans le mouvement qui a permis à l'étant de sortir de l'être; en fait, il est maintenant d'autant plus seul qu'il a rejeté comme faux et inféconds les savoirs habituels. Mais, plus profondément encore, l'étant est seul parce qu'il ne peut être enchaîné qu'à lui-même ce qui, en soi, est totalisant. Selon Lévinas : « [la liberté de l'étant] est immédiatement limitée par sa responsabilité. C'est son grand paradoxe : un être libre n'est déjà plus libre parce qu'il est responsable de lui-même[46].» Cela tient à la matérialité de l'homme : il doit s'occuper de sa survie, de son positionnement dans le monde, de ses perceptions, de l'acquisition de ses savoirs, etc.

Il lui faut donc s'assurer de se positionner en fonction de cette naissance perpétuelle dont nous parlions précédemment. Dans son rapport à lui-même, comme dans son ouverture à Autrui, l'étant deviendra sujet phénoménologique, investi d'un désir métaphysique[47].

La phénoménologie permet de mettre en lumière, grâce à la conscience éclairante de l'étant, tout ce qui se donne à la perception et à la pensée humaines sur un plan individuel. Dès la sortie du cercle, et pour éviter d'y jamais revenir, la phénoménologie permet de questionner le positionnement dans le temps et dans l'espace, lequel ne doit jamais démentir l'intentionnalité de la conscience à se tourner vers l'infini et donc vers Autrui. La phénoménologie ramène l'étant au bien-fondé de l'absence de repères, en autant que cette absence commande à l'accueil d'Autrui. Il importe de préciser cette idée.

[45] *Ibid.*, 30.
[46] *Ibid.*,36.
[47] Le désir métaphysique sera abordé dans la troisième section du présent chapitre.

Le positionnement propre à la constitution du sujet exige d'abord un regard particulier sur la notion de besoin. Nous avons dit précédemment[48] que l'assouvissement des besoins maintient l'homme dans une totalité. Cela est exact tant que cet assouvissement demeure une pure mécanique assurant la survie. Mais Lévinas crée une ouverture dans l'acte même d'assouvir un besoin. Il reconnaît ainsi la valeur des choses bonnes dans la vie humaine, sans qu'il soit encore question de la dimension éthique de l'existence : « Nous vivons de « bonne soupe », d'air, de lumière, de spectacles, de travail, d'idées, de sommeil, etc. …Ce ne sont pas là objets de représentations. Nous en vivons[49].»

La vie, dans le fait de vivre, serait donc irréductible aux catégories. Au contraire, le Moi prend contact avec Sa vie lorsqu'il ressent qu'il est autre chose qu'une simple substance. Ce ressenti se nomme *jouissance.* Et c'est à ce niveau que se révèle la reconnaissance du bonheur par le Moi, cet état qui indique que tous les besoins ont été comblés. Ce bonheur dont parle Lévinas influence une vision nouvelle chez l'homme, celle d'une indépendance face au monde tel qu'il s'est révélé dans l'*Il y a.* Si l'être est anonyme, l'étant ne l'est pas. Par la jouissance, l'étant s'ouvre à de nouvelles modalités de l'exister, puisque «[l]a jouissance[est]le frisson même du moi. Nous nous y maintenons toujours au deuxième degré (…)[50].»

Ce deuxième degré, dont Lévinas prend la peine de préciser qu'il n'est pas encore conscience, est tout de même en retrait d'un rapport ataraxique à l'exister. La jouissance serait plutôt liée à l'inquiétude « car le Moi se heurte inévitablement à l'*étrangeté* même de la terre, à ses phénomènes imprévisibles et non maîtrisables[51].»

Cette inquiétude marque toutefois une rupture importante de l'homme avec un monde objectivé, dans lequel l'être domine en maintenant l'homme dans une complaisance animale, ce qui le réduit à l'égoïsme, attitude que Lévinas relie à *l'intéressement de l'essence.* Il s'agit là d'une idée très importante puisque l'intéressement de l'essence pose déjà un rapport au mal. Lévinas, en affirmant que les hommes qui se maintiennent dans le seul intéressement de l'essence forment une communauté d'égoïsmes multiples, rend compte non seulement de l'importance que ces hommes accordent à la matière mais aussi du phénomène de guerre qui en découle et qui persiste[52]. L'homme qui n'a pas appris à se positionner par rapport aux besoins ne sait pas attendre, ne sait pas défendre autre chose que ses intérêts immédiats.

---

[48] Voir p.12.
[49] E.Lévinas, *Totalité et infini,* 112.
[50] *Ibid.*, 116.
[51] Simonne Plourde, *Avoir-l'autre-dans-sa-peau, (*Québec : Les Presses de l'Université Laval, 2003), 29.
[52] La guerre, comme notion et comme problème historique, sera l'un des points principaux de notre troisième chapitre.

Toutefois, lorsqu'il parvient à échapper au déterminisme de la guerre et de la matière, c'est qu'il a compris qu'il doit échapper à l'essence de l'être pour penser l'autrement qu'être.
Alors, si par la jouissance l'homme apprend que le monde n'est point maîtrisable, il découvre tout de même la possibilité, voire la nécessité de maîtriser le destin anonyme auquel l'être le condamnait.
En refusant de nier la sensibilité de l'homme et en suggérant un parcours phénoménologique qui révèle l'attention à porter aux divers commencements, Lévinas donne forme au paradigme éthique suivant: l'ouverture à l'autre homme n'est possible que dans une reconnaissance d'abord ressentie de l'obligation de craindre pour soi.

2.2 Le temps et le langage

La constitution du sujet ne saurait s'arrêter à cette première séparation d'avec l'essence. Toujours sur un mode phénoménologique, mais débordant déjà sur la métaphysique, l'étant apprend à se positionner autrement face au temps et au langage.
Dans sa confrontation avec l'*Il y a*, l'être s'est fait étant, ce qui signifie concrètement « [l']apparition d'un domaine privé, d'un nom[53].» Il ne s'agit donc pas d'une pure fantaisie de l'esprit puisque l'homme, passant de l'être à l'étant, devient conscience. Mais cette dernière est d'abord comprise comme origine ; elle est, dans un premier temps, sans contenus puisque la constitution de la subjectivité exige un point de départ individuel qui se trouve dans l'*ici*. De ce fait, le présent devient le temps propre du sujet, commencement pur, qui maintient l'exigence de la subjectivité et qui laisse présager son rapport à l'éthique puisque le présent offre au sujet un rapport à l'*instant,* cette portion de temps qui assigne à la responsabilité : l'homme est responsable des choix qu'il fait dans l'instant. Cette responsabilité, qui est phénoménologique avant même d'être éthique, révèle aussi la liberté de l'étant puisqu'il lui appartient de se positionner dans son présent, là où les choix qui s'offrent ne s'offrent qu'à lui. Le temps du sujet c'est le temps présent.
En insistant sur l'apport subjectiviste du présent, Lévinas peut redéfinir les caractéristiques du passé. Ainsi, le passé, dans sa dimension historique ou sociale, cesse d'intéresser le sujet et se transforme plutôt en passé pré-originel, dimension du temps absolument nécessaire à l'idée d'infini tranchant sur la totalité. Le pré-originel est non-présent, in-compréhensible et diachronique. C'est parce que Lévinas considère qu'il y a d'autres intrigues de temps que la

[53] E.Lévinas, *De l'existence à l'existant,* 41.

simple succession de présents qu'il peut ainsi désigner un moment où se sont inscrites les meilleures conditions possibles de la vie humaine. Il faut qu'il y ait un Infini pour accueillir le sujet éthique puisque l'homme lui-même ne crée rien. Il peut découvrir l'Infini et s'y maintenir dans une position éthique, par la transcendance, mais il n'échappe pas à sa réalité d'être comme substance.

Il y a plus que cela dans la théorie lévinassienne. Ce passé, indépendant de toute activité humaine mais posant les jalons premiers de l'accueil d'un sujet, contient l'enseignement des voies qui s'offrent à l'homme puisque le Bien se donne sans exiger d'être saisi. Autrement dit, l'Infini commande une ouverture du sujet à autre chose que l'intéressement dans l'être, sans déterminer par quelles approches spécifiques se fera cette ouverture. L'Infini doit demeurer Infini pour chacun et dans tous les instants au cours desquels se joue l'existence humaine. C'est ici que nous retrouvons l'idée de la *trace,* cette luisance qui guide vers la transcendance sans jamais fixer une fois pour toutes les repères.

La phénoménologie doit encore permettre d'éclairer un pan majeur de l'existence. Après avoir découvert de nouveaux rapports aux besoins et au temps, le sujet peut maintenant interroger le langage. Et comme la jouissance dépasse le besoin et que l'instant déborde le temps socialement organisé, le dire réinvente le dit.

Seul face à lui-même, le sujet découvre que le langage social qui assure la stabilité des échanges dans les communautés est un signifié plutôt qu'un signifiant. Que peut maintenant révéler au sujet transcendant ce «système de signes doublant les êtres et les relations[54]» et que Lévinas désigne comme le dit ?

La fluence du temps oblige à la séparation d'avec le dit puisque rien ne peut jamais advenir de tout à fait semblable, encore moins d'identique. Rien ne peut donc se dire qui ait déjà été dit. Un sujet qui se contenterait de récupérer les formules déjà existantes et séparées de soi, parce que pensées objectivement, perdrait ses qualités subjectives. Il lui faudra donc réinventer le langage en privilégiant le Dire. Bien entendu, il y aura toujours un dit puisqu'il faut désigner dans la communication sociale, puisque la vie humaine n'échappe pas à l'obligation de transmettre, de remémorer, de codifier. Toutefois, en accueillant le Dire dans sa propre histoire, le sujet fonde de nouveaux rapports à la parole par lesquels il s'agira de «montrer la signification propre du *Dire* en deçà de la thématisation du *Dit* [55].»

---

[54] *Ibid.*, 61.
[55] *Ibid.*, 74.

Par rapport au langage, la subjectivité s'accomplira dans l'éveil aux différents sens que peuvent contenir les gestes et les paroles des autres hommes. Nous croyons nécessaire de faire ici un lien avec les lectures talmudiques qui ont caractérisé la dimension religieuse du travail intellectuel et de la vie d'Emmanuel Lévinas, d'autant plus que nous ne pouvons ignorer la prise de position du philosophe quant à la source de toute vie. Ainsi, dans un passage du livre *L'Au-delà du verset,* Lévinas s'interroge, à partir du traité *Chevouoth,* sur les noms de Dieu qu'il serait permis d'effacer ou de prononcer. Dans le Talmud, Dieu est désigné par des termes qui indiquent une relation plutôt qu'une essence, un mode d'être plutôt qu'une identité figée dans une matérialité objectivée[56]. Bien que ces termes soient inscrits en toutes lettres dans les textes, Lévinas explique qu'ils ne doivent jamais se lire et, conséquemment, s'interpréter comme principe cosmologique mais plutôt comme le Nom révélé, indépendant de tout contexte social ou historique. Ainsi, ce qui ne doit jamais s'effacer, c'est la transcendance à laquelle l'homme est appelé lorsqu'il aborde le nom de Dieu : «Mais cette épiphanie incertaine, à la limite de l'évanescence, est précisément celle que l'homme seul peut retenir. Et c'est pourquoi il est le moment essentiel et de cette transcendance et de sa manifestation. C'est pourquoi, par cette révélation ineffaçable, il est interpellé avec une droiture sans pareil[57].»

L'épiphanie dont il est ici question représente une élévation de l'homme au-dessus des interprétations et des références enfermées dans les textes ou vécues par les rites; elle commande à un nouveau rapport avec la présence divine, laquelle est continuellement proximité qui se dérobe.[58] Nous comprenons donc ici le rapport que peut avoir le Nom de Dieu avec le langage qui convie autrement l'étant. La sainteté même du Nom de Dieu, si elle ne doit pas s'effacer, ne doit pas se dire n'importe comment et à tout moment. On ne bavarde pas à propos de Dieu. On rencontre plutôt Dieu ; mais comme cela ne peut se faire dans la thématisation, il faut dire Dieu avant qu'il ne soit dit. Et la seule façon de dire Dieu, de reconnaître sa transcendance et sa sainteté dans (malgré) son effacement, c'est de nous obliger à l'égard des hommes. La sainteté de Dieu commande un rapport véritable, authentique entre ses modes d'être et l'étant, et ce dernier comparaît, «répondant à une assignation indéclinable, me saisissant précisément dans mon identité non interchangeable, en appelant à moi[59].»

Voilà en quoi consiste le carrefour dans l'expérience phénoménologique que nous avons

---

[56] Ces termes sont, par exemple, « Maître du Monde », « Roi du Monde » ou « Père dans les Cieux ».
[57] E.Lévinas, *L'au-delà du verset*, (Paris : Les éditions de minuit, 1982), 149.
[58] Nous reprendrons cette notion d'épiphanie dans le chapitre 2, lorsqu'il sera question du visage d'Autrui.
[59] E.Lévinas, *L'au-delà du verset*, 156.

précédemment annoncé. L'étant ne peut vivre sans langage mais il doit l'orienter au-delà de l'être. Le sens même *d'au-delà* confère une obligation inscrite au cœur de la vie humaine puisque c'est bien l'homme qui a ressenti la peur dans l'«*Il y a*» et qui a reconnu qu'il devait chercher un sens à sa vie. Ce faisant, il s'éloigne de toute tentation de conceptualiser la vie comme néant. Il y a donc quelque chose, une présence plus grande que la matérialité et cette présence vivante (supraterrestre) maintient le sujet dans une exigence de renouvellement. En nommant cette présence Dieu et en insistant sur sa non thématisation, Lévinas suggère qu'il appartient à l'homme de saisir une vérité fondamentale sur le plan de l'existence comme sur le plan éthique : si Dieu ne peut être thématisé, conceptualisé, pourquoi les hommes le pourraient-ils puisque les hommes sont en relation avec Dieu ?

L'intimité qui se crée alors entre ce Dieu et le sujet (Dieu s'invoque dans le Tu) laisse ouverte la possibilité de rencontre de l'autre homme mais comme Dieu est évanescent, il laisse tout le pouvoir d'engagement entre les mains du sujet et ce pouvoir est ***responsabilité***. Ainsi l'homme a le choix : il demeure être et se contente du dit déjà fixé ou il assume sa condition d'étant et il renouvelle le langage.[60]

3. La métaphysique ou la présence de l'horizon

Le positionnement phénoménologique a permis à l'étant de mettre en lumière de nouveaux modes d'être possibles, de comprendre l'importance d'une présence continuelle au dévoilement. Dans le processus de subjectivation éthique proposé par Lévinas, c'est ici que la phénoménologie cède la place à la métaphysique. En effet, pour Lévinas, la métaphysique est tournée vers l'ailleurs (l'autre), dans cette reconnaissance du fait que nous n'abordons jamais totalement et finalement un « chez-soi » commode et égoïste.

Puisque le sujet est d'abord seul face à lui-même, le discours véritablement parlant qu'il entreprend de mener hors de l'être, l'ouvre à l'Autre qui l'habite. Il y a dans tout sujet, un Même et un Autre. Le Même, c'est ce point de référence de l'assise matérielle, celui qui permet à l'homme d'être en contact avec ses besoins à assouvir. Mais le Même, dans l'étant, qui se trouve comblé de belle façon dans la jouissance, ne peut plus aussi facilement nier l'Autre qui siège face à lui. Autrement dit, l'homme ne peut plus se réfugier dans l'idée qu'il lui faut lutter pour sa survie dès lors qu'il a reconnu qu'il peut combler ses besoins et s'en

[60] Par une voie différente que celle qu'emprunte Lévinas, le philosophe François Jullien cherche aussi à démontrer que l'homme n'a pas encore saisi la finalité même du langage entre les hommes et qu'il est impératif de comprendre, si l'on veut changer l'état du monde, ce que « signifier veut dire quand il n'est pas encore confisqué par les mots ». Voir François Jullien, *Si parler va sans dire,* (Paris : Seuil, 2006), 29.

trouver bien. L'homme ne manque de rien lorsqu'il est contenté. Pourtant, il sait que cela ne l'empêche pas de ressentir un autre appel, qui le concerne sans le concerner puisque ses besoins à lui sont comblés et que lui seul peut assumer cette tâche. Ce ne sont pas non plus les besoins d'Autrui qui concernent le sujet puisqu'il appartient à l'autre homme de combler ses propres besoins : « le fait d'être est ce qu'il y a de plus privé ; l'existence est la seule chose que je ne puisse communiquer (...)[61].»

Quelle est donc la nature de cet appel ?

C'est une révélation, un bouleversement, ressenti au cœur même de l'étant par une mise en lumière d'un désir d'infini qui se creuse sans cesse parce que rien ne peut jamais le combler. Pourquoi ? Parce que le sujet est maintenant conscient de ce qu'est l'épreuve de vivre et si la jouissance, comme état, lui a fait comprendre qu'il est responsable de l'assouvissement de ses besoins, si l'inquiétude liée à la présence de l'*Il y a* lui a fait réaliser qu'il importe de donner un sens à l'existence hors des normes propres à l'espace mondain, le sujet n'est plus sans savoir à quel point l'être humain est vulnérable. C'est en cela que le désir «est l'espace subjectif d'une manifestation qui fait éclater les limites de la subjectivité[62].»

La métaphysique est donc cette étape nécessaire dans le processus de subjectivation éthique qui témoigne de la capacité du sujet de s'ouvrir à l'absolument Autre, sans qu'aucun repère (que ce soit par le geste ou le dit) ne soit maintenant accessible et qui commande à un nouveau positionnement dans un horizon qui se dérobe sans cesse.

C'est à partir de cela que se comprend le phénomène de l'*altérité*. Pour Lévinas, l'altérité signifie l'hétérogénéité radicale de l'Autre. L'autre en soi-même et comme Autrui. Le sujet reconnaît sa vulnérabilité ainsi que celle de tous les hommes. Comme nous le verrons dans le prochain chapitre, le visage d'Autrui ne peut jamais être compris comme phénoménal achevé : il se donne à chaque fois différent, constituant ainsi une énigme pour l'étant. Cette énigme est aussi une épreuve sur le plan de la subjectivité de l'étant : Autrui heurte à la fois la sensibilité et la liberté du sujet. Pour demeurer attentif aux présentations [63] d'Autrui, le sujet doit continuellement faire preuve de transcendance.

Il faut comprendre ce terme comme l'idée même de l'infini, comme l'ouverture de la pensée

---

[61] E.Lévinas, *Éthique et infini,* (Paris : Le livre de poche, Biblio essais, 1982), 50.

[62] Agata Zielinski, *Lévinas-La responsabilité est sans pourquoi,* (Paris : PUF, 2004), 68.

[63] Lévinas distingue la présentation de la représentation. Si la représentation se donne dans un dit et, conséquemment dans la formulation d'une loi comme vérité d'ordre général, la présentation est ce phénomène dans lequel et par lequel Autrui se donne au regard de l'étant, dans toute la vulnérabilité qui l'habite et qui commande ainsi à la responsabilité du sujet envers cet autre homme.

à tous les possibles. Et c'est Autrui qui, sur un plan pratique, ouvre à l'idée même de l'infini, c'est lui qui indique à l'étant que l'aventure doit se continuer, que la connaissance ne peut s'arrêter comme c'est le cas dans le monde social.

4. De l'ontologie à l'éthique

La phénoménologie et la métaphysique ayant permis la constitution d'un sujet capable de chercher la vérité parce que s'étant positionné dans le monde en fonction d'Autrui, font apparaître une ontologie nouvelle, selon Lévinas, qui rend compte du sens premier de l'être, c'est-à-dire celui de reconnaître Autrui comme plus important que soi.
C'est comme si tout l'effort pour sortir de l'*Il y a* de l'être visait à renouveler le potentiel même de cet être qui demeure bien ancré dans l'être humain.
Si l'ontologie succède à la métaphysique, c'est qu'elle doit prendre en charge cette dimension de l'homme à désirer plus que ce qu'il peut contenir, tant sur le plan de la pensée que sur celui de l'action. Selon Lévinas, toute anthropologie, toute philosophie de l'existence s'efface devant l'ontologie.[64] Ceci parce que l'ontologie a ce rapport particulier avec le fait d'exister : elle révèle qu'il est dans l'essence de l'étant de demeurer continuellement ouvert. Cette ouverture dans l'étant rend possible le regard particulier qu'il portera maintenant sur l'autre homme. Ainsi, l'ontologie révélera au moi qu'Autrui est le seul être dont la négation entraîne des conséquences irréparables. Lorsque s'opéra sa sortie de l'*I y a,* l'étant a nié le bruissement, de même que le savoir social, pour investir le champ de sa vérité; mais sa vérité dépend du rapport qu'il saura ou non créer avec Autrui. Sans relation de responsabilité inconditionnelle avec Autrui, il n'y a pas d'éthique. Et sans éthique, il n'y a aucune vérité qui en vaille la peine.

Si l'homme ne parvient pas à se constituer sujet éthique, c'est qu'il demeure soumis aux impératifs de la substance qui le constitue. Lévinas aborde ce problème, qui rend compte de l'existence du mal dans le monde, en soulevant la question de l'*extra-territorialité*[65].
Lévinas nomme extra-territorialité ce repli que l'homme se donne au sein du monde social, du monde habité. L'homme qui ne peut sortir de l'*Il y a* est incapable, nous le savons maintenant, de donner sens à son existence et, conséquemment, ne peut accueillir Autrui.

[64] E.Lévinas, « L'ontologie est-elle fondamentale ?» in *Entre nous-Essais sur le penser-à-l'autre,* 15.
[65] Nous reviendrons à la question de l'extra-teritorialité dans le deuxième chapitre, lorsqu'il sera question de l'altérité du féminin.

Lévinas considère que, dans le monde social, l'homme joue le jeu auquel on le soumet, par peur, par lâcheté, par absence de pensée personnelle :

«Nous avons affaire à des êtres habillés. L'homme a déjà pris un soin élémentaire à sa toilette. Il s'est regardé dans la glace et s'est vu. (...)- il est propre et abstrait. Les relations sociales les plus délicates s'accomplissent dans les formes ; elles sauvegardent les apparences qui prêtent un vêtement de sincérité à toutes les équivoques et les rendent mondaines. Ce qui est réfractaire aux formes est retranché du monde. Le scandale s'abrite dans la nuit, dans les maisons, chez-soi- qui dans le monde jouissent comme d'une extra-territorialité[66].»

Cet homme, dont l'être établit son rapport au monde dans la soumission et malgré le bruissement d'un silence horrifiant, agit pourtant comme s'il n'y avait pas d'autre vérité sur le fait de vivre. Lévinas parle des connaissances de l'homme dans le monde social comme d'un savoir pré-réflexif de soi et demande :«(...) sait-il, à proprement parler ? Conscience confuse, conscience implicite précédant toute intention (...), elle n'est pas acte mais passivité pure. Non seulement de par son être-sans-avoir-choisi-d'être ou de par sa chute dans un entremêlé de possibles déjà réalisés avant toute assomption (...)[67].» Lévinas décrit cet homme comme incapable d'audace, et se complaisant dans le mensonge parce qu'acceptant toutes les vérités qu'on lui propose, sans jamais douter qu'elles puissent être fausses. La solitude atteint aussi l'homme dans le monde social, mais elle le pousse cette fois, non pas à s'étonner du bruissement, mais à agir violemment sur tout ce qui l'entoure, ceci parce qu'il n'accorde aucune valeur à l'autre homme, lequel est alors considéré comme un objet plutôt que comme Autrui. Que signifie, au départ, agir violemment? « [c'est là] où l'on agit comme si on était seul à agir : comme si le reste de l'univers n'était là que pour recevoir l'action; est violente, par conséquent, aussi toute action que nous subissons sans en être en tous points les collaborateurs[68].»

La description que Lévinas énonce de cet homme sans visée vers l'extériorité est inquiétante. Évoluant dans le monde en tyran ou bien en être soumis, il n'a aucune connaissance réelle de lui-même, de la condition d'homme et du sens authentique que doit révéler l'existence. Il se réserve des zones privées, à l'abri d'un monde qui cautionne implicitement ses actes. Le silence règne là où devrait se présenter le Dire. C'est le monde dans lequel nous vivons.

Bien sûr, Lévinas en critique le désordre masqué en ordre rationnel : « Toute civilisation qui accepte l'être, le désespoir tragique qu'il comporte et les crimes qu'il justifie, mérite le nom

---

[66] E.Lévinas, D*e l'existence à l'existant,* 60.
[67] E.Lévinas, *Éthique comme philosophie première,* 85.
[68] E.Lévinas, *Difficile liberté- essai sur le judaïsme,* (Paris : LDP, Biblio/essais, 1976), 20.

de barbare[69]»

Voilà que se profile le problème du mal. Comment l'éthique lévinassienne en rend-t-elle compte et comment peut-elle en amoindrir la portée? Il ne peut y avoir de réponse possible si la figure d'Autrui n'est pas examinée davantage, notamment dans le commandement qu'elle suggère au sujet qui est au fait du désir métaphysique.

[69] E. Lévinas, *De l'évasion,* 127.

Chapitre 2

La responsabilité envers Autrui

Puisque l'autre homme est au cœur du processus de subjectivation, ce n'est pas sans difficulté que nous avons évité la question d'Autrui dans le premier chapitre afin de respecter notre cadre méthodologique. Celui-là n'apparaît pas au sujet une fois franchie l'étape métaphysique. Au contraire, c'est parce que l'autre homme envahit la conscience du sujet que le désir métaphysique se donne comme voie d'accès à l'éthique. La théorie de Lévinas ne peut se comprendre indépendamment de la passivité qui commande l'accueil d'Autrui de la part du sujet. C'est pourquoi nous choisissons de revenir sur le processus de subjectivation en précisant de quelle façon la présence d'Autrui se donne comme condition nécessaire à la sortie réelle hors de l'être avant de nous consacrer à la dimension éthique de la rencontre entre le sujet et Autrui.

1. La passivité du sujet éthique

La passivité du sujet conçue par Lévinas se fonde à la fois sur la sensibilité humaine et le caractère tragique de l'existence. Et dans les deux cas, nous ne pouvons totalement faire abstraction de l'obligation qu'ont les hommes de vivre en société.

1.1 La sensibilité

Si la jouissance est déjà une présentation de la sensibilité humaine, cette dernière se déploie davantage lorsqu'il est question du problème de la douleur. L'homme est naturellement sensible, c'est-à-dire susceptible d'être happé par la souffrance. Cet état n'est pas seulement de l'ordre de la pensée. Lévinas l'associe à ce qui défait l'ordre (supposé) des choses, à ce qui trouble le quotidien par des sensations dont le sens est équivoque puisque la souffrance n'est pas nécessairement tangible au moment où le sujet en aborde les rives. La souffrance se donne plutôt comme avant-scène de la compréhension de la condition humaine: «À découvert, ouverte comme une ville déclarée ouverte à l'approche de l'ennemi, la sensibilité, en deçà de toute volonté, de tout acte, de toute déclaration, de toute prise de position- est la vulnérabilité même[70].»

[70] E.Lévinas, *Humanisme de l'autre homme,* (Paris : LDP, 1987), 104.

Pour Lévinas, la sensibilité est partie intégrante de l'être humain et elle ne concerne pas seulement les risques constants que rencontre la peau exposée sans relâche à la blessure et à l'outrage.[71] Il y a aussi le fait que la vie de l'homme se joue dans le monde social où toutes les bavures finissent par être acceptées[72]. Mais le sujet qui apprend peu à peu à sortir de l'être sait que cela ne va pas nécessairement de soi. Alors, que lui reste-t-il comme choix d'attitude dans un monde qui, pour l'instant du moins, fonctionne à partir de lois qui n'excluent jamais la souffrance ? Il reste une obligation à respecter : celle de répondre de son droit d'être.

Le sujet doit assurer sa transcendance en faisant sienne cette question de l'usurpation possible de la place appartenant à l'autre homme. Et il ne faut pas se contenter de conceptualiser ce problème, ce que font déjà les théoriciens juridiques. Il faut que la sensibilité soit exacerbée par la prise de conscience d'une faille dans la condition humaine, celle du pâtir que tout homme risque de subir. Le sujet, qui sait ce qu'il en est, n'a plus le droit de taire (à lui-même) cette vérité et, d'abord dans un sens métaphysique, il doit prendre en charge cette souffrance susceptible d'atteindre chaque homme en acceptant à l'avance d'être battu, de recevoir des gifles, comme le souligne Lévinas.[73] C'est là initialement ce que signifie être responsable de l'autre homme.

1.2 Le caractère tragique de l'existence humaine

La passivité ne se situe pas seulement sur le plan de la sensibilité humaine. Elle procède aussi, et d'abord, du caractère tragique qui précède et imprègne l'existence de tous les hommes. Nous avons vu dans le premier chapitre que l'homme ne peut échapper à l'horreur de l'*Il y a*. Nous avons alors abordé ce terme sous un rapport phénoménologique qui reliait l'homme à son être impersonnel dans un monde socialement figé. Il y a plus à dire sur le phénomène de l'*Il y a*. Ce que l'étant découvre face à l'absence de repères certains, c'est que son être est irrémissible et que cela constitue une fatalité. Que faut-il comprendre par cela ?

En éprouvant la douleur par sa sensibilité, l'homme se retrouve *exposé à l'être* et cela implique la certitude qu'aucun refuge n'est possible, que l'étant se trouve tout à fait seul face à l'exigence de vivre. Cette souffrance est à la fois liée à l'horreur et à la fébrilité : il n'y a pas de refuge et en plus il faut encore s'inquiéter «[...]comme si nous étions à la veille d'un

---

[71] *Ibid.*
[72] Cela concerne, bien sûr, le problème du mal et il en sera question dans le troisième chapitre de notre mémoire.
[73] E.Lévinas, *Humanisme de l'autre homme,* 104.

événement au-delà de celui qui est jusqu'au bout dévoilé dans la souffrance[74].» Cet événement c'est l'inconnu de la mort, pressenti comme mystère. C'est ici que se jouent les conditions nécessaires à l'expérience éthique. Comme il s'agit d'un élément fondamental et fort complexe de la théorie de Lévinas, nous délimiterons notre démonstration en fonction des points suivants : le renversement de l'attitude héroïque face à la mort en passivité, la réponse à l'impératif du commandement et la reconnaissance de l'être irrémissible en soi.

1.21 De l'attitude héroïque à la passivité

Pour Lévinas, la mort n'est pas le fait du sujet, elle est plutôt de l'ordre de la fatalité et c'est uniquement dans la reconnaissance de cette fatalité que l'homme peut entrer en relation avec la mort, sans jamais toutefois la saisir. Cette relation se fait sous le joug de la passivité, puisque la certitude de la mort «marque la fin de la virilité et de l'héroïsme du sujet[75].» Par rapport à la mort, qui a toujours profondément effrayé l'homme, comment l'héroïsme peut-il se manifester ?

Pour Lévinas, l'héroïsme consiste à penser la mort comme point d'aboutissement de la vie humaine, point de chute d'un être qui a mené ses projets en fonction de ce déterminisme.[76] Passer de l'héroïsme à la passivité c'est reconnaître que la mort vient mais qu'avant la venue, par laquelle le sujet n'existera plus, il y a toujours une dernière chance ; cette chance ne se joue toutefois pas par l'entremise d'un savoir a *priori* puisque le sujet ne connaît pas à l'avance l'événement en fonction duquel il tentera « une dernière chance»[77]. Lévinas nie aussi l'attitude héroïque en modifiant le sens que l'avenir doit prendre pour le sujet. Faire preuve d'héroïsme face à la mort serait projeter sa propre mort dans l'avenir. La passivité oblige à reconnaître que l'avenir n'est aucunement saisissable, qu'il tombe sur nous et s'empare de nous. Nous comprenons ici que la mort, au-delà du fait qu'elle existe et par la fatalité même qu'elle désigne, doit être source d'enseignement pour tout étant soucieux de demeurer à l'extérieur des limites de l'être. Cet enseignement, nous le retrouvons dans *Totalité et infini* : «L'impossibilité de la réflexion totale ne doit pas être posée négativement comme la finitude d'un sujet connaissant qui, mortel et d'ores et déjà engagé dans le monde,

---

[74] E.Lévinas, *Le temps et l'autre,* (Paris : PUF, 1983), 56.
[75] *Ibid.*, 59.
[76] Lévinas confronte sa conception de la mort à celle de Heidegger et nie que l'on puisse analyser notre relation avec la mort en partant du néant de la mort puisque énoncer l'hypothèse du néant suppose que la mort est connaissable, saisissable.
[77] Lévinas s'inspire notamment de la dramaturgie shakespearienne pour rendre compte de l'idée de la dernière chance. Il en traite plus spécifiquement dans *De l'existence à l'existant* et dans *Le temps et l'autre*.

n'accède pas à la vérité, mais comme le *surplus* de la relation sociale où la subjectivité demeure en face de..., dans la droiture de cet accueil, et ne se mesure pas par la vérité[78].»

1.22 Réponse à l'impératif de commandement

La passivité dont nous instruit Lévinas n'est absolument pas de l'ordre de l'abandon ; au contraire, la subjectivité, dans son renoncement à une compréhension et à une organisation synchroniques de l'existence[79], doit s'éveiller à ce qui peut survenir avant la mort, à ce qui doit se laisser saisir comme une dernière chance. Tout ce qui se donnera au sujet avant la mort se nomme *événement* chez Lévinas et tout événement est fait de cette qualité essentielle à la reconnaissance de ce « surplus de la relation sociale».

En filigrane, apparaît ici une nouvelle problématique existentielle : comment demeurer sujet autonome dans un monde social qui fonctionne à partir d'une appréciation historique du temps et d'une attitude héroïque (virile) face à la mort ?

Cela ne sera possible que si le sujet se sépare de l'objectivité historique (même s'il aura à continuer à vivre au sein de cette objectivité puisqu'il fait partie du monde social) en refusant de s'y absorber et en *re-trouvant* l'intériorité par laquelle s'affirme la première personne du moi[80]. C'est dans la reconnaissance du mystère qu'est la mort que l'étant pourra opérer cette séparation, dans la prise de conscience du phénomène de l'altérité qui se produit en lui-même, dans les événements et dans l'autre homme. La séparation, déjà amorcée dans la jouissance du bonheur, complète la passivité du sujet et lui donne maintenant une nouvelle prise sur le monde grâce à l'autonomie acquise dans cette séparation d'avec le temps historique et du point de vue sur la mort qui s'y rattache. C'est dans ce rapport au mystère de la mort que le sujet prend acte du commandement qui s'adresse à lui et à personne d'autre.

Ce commandement est possible parce que les êtres ont un sens qui précède tout processus de socialisation et de subjectivation. Et aussi parce que la passivité ouvre à lecture de ce qui se donne dans le silence nouveau qui confronte le sujet à un appel tout particulier, soit celui de comprendre le ton que doit maintenant prendre le discours. La passivité commande au sujet une nouvelle question. Il ne s'agit plus de chercher un contenu (de quoi s'agit-il) mais une

---

[78] E.Lévinas, *Totalité et infini*, 244.

[79] Chez Lévinas, l'idée de synchronie renvoie à la séparation bien tranchée entre passé, présent et avenir, dans la croyance que l'avenir se maîtrise par anticipation. Cette conception du rapport humain au temps donne forme au temps historique qui se veut universel.

[80] La première personne du moi est en fait le sujet alors que la troisième personne du moi est cet être anonyme que revendique la société.

quiddité (qui est-ce ?). Dans le monde social, attaché au temps historique, l'homme interroge un autre homme à partir de ses œuvres ou de ses actes, il le questionne à partir du *quoi*. Mais la sortie de l'être révèle l'exigence d'une nouvelle recherche ainsi que la certitude que l'apparoir de l'être dissimule l'être derrière l'apparence et que la vérité exige d'arracher l'être au paraître. Conscience qui s'ouvre dans l'étant en déchirant les masques de l'être. Conscience qui s'ouvre sur un dialogue intérieur, alors qu'en soi, le Même se tient responsable pour l'Autre et s'inquiète de ce qu'il faut dire avant que cela ne soit dit. Encore une fois, l'étant comprend qu'il n'y a pas de repères mais il entend et il se tient prêt, en position d'accueil pour celui qui est à la fois le messager et le message.

Et c'est ainsi que le commandement livre son sens au sujet passif : « [...] sollicitation qui émane des personnes dans leur unicité, susceptibles, chacune, d'arracher aux signes des sens, chaque fois inimitables; sollicitation émanant des personnes qui, elles aussi, appartiendraient au processus de la signification du sensé[81].»

Le fait de poser la question de la quiddité amène l'étant à se détacher de l'être, à favoriser son égoïté (forme personnelle de l'être) plutôt qu'à le maintenir dans l'égoïsme, le narcissisme. L'étant qui se découvre élu ne peut plus ignorer le lieu où devra s'exercer cette responsabilité commandée.

1.23 L'être irrémissible en soi

La responsabilité commence chez Lévinas face au phénomène de la mort chez les humains. Chaque homme qui meurt confronte le sujet à la vulnérabilité intrinsèque à la condition humaine. Le sujet constate alors que la mort a nié l'avenir de celui qui n'est plus et, partant de là, la survie des autres, et plus particulièrement de soi-même, ne va pas sans culpabilité. Bien sûr, il pourrait être tentant de fonder l'origine de cette idée chez Lévinas dans la douleur qui fut sienne suite aux événements de 1939-1945, au cours desquels sa propre famille fut également décimée. Mais Lévinas avait déjà tracé le chemin de sa théorie éthique avant même l'éclatement de la deuxième guerre mondiale. Ainsi, dans *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, il insistait sur la nécessité de comprendre l'essence humaine en fonction de «l'enchaînement originel inéluctable», celui qui nous emprisonne à notre corps et dont l'adhérence au moi témoigne du «goût tragique du définitif[82].»

[81] E.Lévinas, *L'au-delà du verset*, 136.
[82] E.Lévinas, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, 18-19.

La mort fait partie de ce définitif, comme nous l'avons mentionné précédemment. Mais si sa propre mort n'est pas le fait du sujet, celle des autres le devient parce que le sujet survit à ces autres. L'avenir refusé à celui qui meurt est encore de l'ordre du possible pour celui que Lévinas nomme le «survivant». La responsabilité envers Autrui s'ouvre donc sur la reconnaissance de la fragilité de l'existence humaine.

Le sujet n'est pas seulement coupable de survivre. Disons plutôt que dans la survie se manifestent toutes les formes possibles de la culpabilité. En sortant de l'être, comme nous l'avons déjà mentionné, l'étant devient autonome puisqu'il sait pouvoir s'occuper de lui-même (certitude acquise dans la reconnaissance de la jouissance). Mais il *doit* alors le faire puisque s'occuper de soi, c'est devoir assurer une maîtrise de cet exister :

> «La rançon de la position d'existant réside dans le fait même qu'il ne peut se détacher de soi. L'existant s'occupe de soi. [...]. Mon être se double d'un avoir : je suis encombré par moi-même. Et c'est cela, l'existence matérielle. [...]. En reconnaissant dans le présent même et dans la liberté de surgissement tout le poids de la matière, nous voulons à la fois reconnaître à la vie matérielle et son triomphe sur l'anonymat de l'exister et le définitif tragique auquel par sa liberté même elle se lie[83].»

Ne plus pouvoir se détacher de soi signifie *être rivé* et la nécessité de vivre avec et malgré cela implique qu'il faudra toujours d'abord penser à assurer la survie. Ici même, dans cette obligation de survivre, la différence entre l'homme qui se maintient dans l'être et l'homme qui en sort pour se constituer sujet nous semble indiquer ce pourquoi l'homme responsable saisit le sens de l'être irrémissible en soi. Tant qu'il reste attaché à l'être, l'homme ne pense qu'à assurer son lendemain et son souci porte entièrement sur la possession. L'être se maintient dans la totalité, dans l'absolu. Conséquemment «[s]on manque de scrupules est la forme honteuse de sa tranquillité de conscience[84].» Cependant, l'homme qui s'aventure hors de l'être sait qu'il est confronté à deux faits : il faut absolument survivre mais il faut le faire en se demandant «[...] ce que mon exister-malgré son innocence intentionnelle et consciente-peut accomplir de violence et de meurtre[85].»

L'éthique pointe déjà dans cette brisure de l'être puisque le sujet doit questionner ses intentions comme ses actions. Sa liberté d'assurer sa survie est en même temps une limitation de ce qu'il peut prendre puisque cela peut appartenir à l'autre homme, cela peut empêcher l'autre homme de survivre lui-même.

---

[83] E.Lévinas, *Le temps et l'autre*, 36-44.
[84] E.Lévinas, *De l'évasion*, 92.
[85] E.Lévinas, *Éthique comme philosophie première*, 94.

C'est en cela que la faute imprègne l'existence humaine et elle ne pourra être surmontée (sans que jamais l'homme n'en soit absout) que dans la rencontre éthique avec Autrui.

2. Qui est Autrui ?

Puisque nous entrons maintenant dans la sphère éthique de la théorie lévinassienne, il importe de définir ce que le philosophe entend par éthique. Dans la préface de *Totalité et infini*, Lévinas explique que l'éthique est une optique et, en ce sens, doit s'actualiser sans qu'il y ait besoin de l'encastrer dans un exercice purement théorique. Il n'y a pas de règles morales qui valent une fois pour toutes et ce, universellement. Toutefois, ce que nous avons vu du processus de subjectivation nous permet déjà de comprendre qu'il ne s'agit pas d'une morale relative aux goûts et impressions de chaque personne. Ceci parce que chez Lévinas, théorie comme pratique ne valent en éthique que comme modes de la transcendance métaphysique.[86]
En ce sens, sortir de l'être c'est faire acte de transcendance dans cette ouverture métaphysique où se dessine un horizon qui donnera sens à l'existence. Là se trouve le lieu de l'éthique, bien délimité mais toujours fragile de par la constitution même de l'être humain.
Dans l'ouverture se tient Autrui, l'autre homme que l'étant entrevoit maintenant à partir de sa position passive, cette position d'accueil inquiet.
Nous comprenons bien ici que le sujet qui accueille est conscient de la culpabilité qu'il y a à être et à être homme. De ce fait, le regard qui sera porté vers et sur Autrui ne peut nier l'universalité de cette culpabilité. Ce sera là l'enjeu considérable de la théorie éthique de Lévinas puisque l'oublier, c'est mettre en péril la transcendance si difficilement réalisée.

2.1 Une relation asymétrique

Comme nous l'avons vu jusqu'à maintenant, c'est en fonction du temps présent que l'étant peut exercer sa sortie hors de l'être et s'y maintenir. Il s'agit ici d'un exercice intellectuel, cette fameuse révolte dont parlait Lévinas dans *De l'évasion*. Mais pour que cela débouche sur l'éthique, il faut agir, il faut donner sens aux contenus de la prise de conscience. Si l'étant se trouvait seul face à son présent, au tragique qui le détermine, il reviendrait inévitablement à lui-même et donc à l'être. L'homme n'est pas seul au monde, il appartient à une socialité et

[86] E.Lévinas, *Totalité et infini*, 14-15.

«[l]a dialectique de la relation sociale nous fournira un enchaînement de concepts d'un type nouveau[87].»

Évidemment, il ne s'agit plus de concevoir la socialité comme cette société organisée dans laquelle l'être de l'homme fonctionne. Ce que Lévinas entend par socialité c'est une communauté du moi-toi. Déjà l'autre homme se précise, il sort de l'anonymat habituel pour se positionner dans une relation sans intermédiaire. La notion d'intermédiaire est fondamentale. On ne parle pas ici nécessairement d'un troisième homme mais de tout ce qui constitue notre façon habituelle (culturelle) d'aborder l'autre, soit par le rang social occupé par l'un ou l'autre des termes, par les préjugés, par la peur, par une reconnaissance qui semble tacite mais qui est façonnée du dehors. La socialité dépasse aussi, dans le premier temps où elle se produit, un simple échange social comme le fait de partager un repas, un intérêt ou un dogme.

L'étant, qui se maintient dans la subjectivité, est déjà au fait que l'infini déborde la totalité. Il peut donc, comme sujet intentionnel, saisir l'inadéquation qui marque le rapport moi-toi. Cette inadéquation, ou asymétrie, repose sur deux constats : personne ne peut répondre à la place du sujet et les êtres humains ne sont pas des objets interchangeables comme peuvent l'être des termes dans une proposition logique.

L'idée de non interchangeabilité concerne d'abord le rapport entre le même et l'autre inhérents au sujet lui-même. Comme nous l'a appris l'ouverture métaphysique, le même et l'autre ne constituent pas une totalité, sans quoi il n'y aurait aucune ouverture possible sur l'idée d'infini. L'autre en soi qui s'échappe des limites de l'être est déjà réceptif à l'inadéquation. Chercher l'adéquation serait refuser l'expérience de la conscience à son niveau fondamental.[88] L'élévation de la conscience nécessite une pensée non objectivante qui refuse tout enfermement dans une totalité De ce fait, la non interchangeabilité se manifeste également à la conscience du sujet, et dans une acuité toute particulière, dans la relation je-tu, ceci parce que l'autre homme ne peut être représenté par une catégorie. Il est absolument Autre, il ne rejoint aucune connaissance déjà acquise par le sujet. Si ce n'est celle du tragique de l'existence humaine. La souffrance humaine, l'angoisse d'exister se manifestent différemment chez les hommes. C'est en ce sens que le sujet comprend qu'«[Autrui] est ce que moi je ne suis pas : il est le faible alors que moi je suis le fort ; il est le pauvre, il est «la veuve et l'orphelin[89].»

[87] E.Lévinas, *De l'existence à l'existant*, 160.
[88] E.Lévinas, *Totalité et infini*, 12.
[89] E.Lévinas, *De l'existence à l'existant*, 162

L'asymétrie porte aussi le sceau de ce que Lévinas appelle la responsabilité au-delà de nos intentions[90]. Cette idée se rapporte aux gestes que nous posons, aussi insignifiants nous semblent-ils au premier abord. À chaque geste que nous posons se déposent des traces, des conséquences que nous n'avons pas souhaitées. Mais elles sont là et se retournent contre le but que nous poursuivions. Cela est vrai des gestes que nous posons avec des objets mais cela l'est d'autant plus lorsque nous sommes en rapport avec les hommes. De ce fait, le sujet doit savoir que ses actions peuvent avoir des conséquences importantes sur Autrui.

2.2 Le lieu de la rencontre

La rencontre d'Autrui modifie d'abord la perception que le sujet se fait de l'espace. Nous avons l'habitude d'établir nos relations avec les autres en fonction de la place que chacun occupe par rapport à nous. L'espace éthique est sans frontières, sans découpage réel et se nomme ici *proximité*. Nous pourrions le comparer à un espace virtuel qui possède des caractéristiques universelles mais qui se veut le lieu des échanges particuliers (le lieu du je-tu). C'est en fait l'espace que Lévinas offre à l'éthique comme philosophie première.
La tâche du sujet est de se couper de toute représentation spatiale afin de demeurer en état d'éveil par rapport à la permanence de l'altérité d'Autrui. L'autre homme, le prochain, est toujours un nouveau venu (même si le sujet l'a déjà rencontré) et il ordonne au sujet sans que ce dernier l'ait reconnu. Lévinas nomme *obsession* ce qui se joue dans cette proximité. Cette obsession est liée à la fois au frémissement dont nous avons parlé lorsqu'il fut question de la mort et à l'intuition de la culpabilité originelle qui noue le rapport du sujet à Dieu. En effet, la sortie de l'être implique que le sujet s'inquiète pour tous les hommes (leur propre état d'être, leur mort à venir, leur culpabilité) et qu'il ressente l'assignation dans toute l'urgence qui la commande. Le sujet sera ainsi l'*otage d'Autrui* dans la relation éthique.

Cette proximité, nous ne pouvons nier qu'elle est plus que souhaitable et que l'éthique doit passer par une perception nouvelle de l'espace social dans lequel nous sommes tenus d'évoluer. Pourtant, nous avons rencontré certaines difficultés lorsque nous avons cherché à comprendre comment cela pourrait se concrétiser. L'éthique lévinassienne exige la passivité sinon tout le processus phénoménologique et métaphysique se retourne contre l'homme qui a entrepris une sortie hors de l'être. Mais cette passivité exige aussi que tout homme soit vu par

[90] E.Lévinas, «L'ontologie est-elle fondamentale?» in *Entre nous- Essais sur le penser-à-l'autre,* 14.

le sujet comme indépendant de sa structure déjà constituée. Le sujet doit faire fi des valeurs et des actions qu'épouse l'existence de *cet homme-là*. Dans le souci de vaincre le mal, inscrit sous tant de formes dans notre société, comment effacer ces traits ? Peut-on accueillir indistinctement l'enfant violenté et son bourreau ? A-t-on le temps d'attendre (ajourner le temps du jugement) lorsqu'il s'agit de porter secours aux victimes ? Au contraire, doit-on laisser la responsabilité du jugement aux autorités sociales et nous détourner des décisions prises comme si nous n'étions pas concernés ? De ce fait, ne nous rendons-nous pas coupables nous aussi, comme si nous endossions la faute ? Ces deux dernières questions sont fondamentales, nous semble-t-il, puisque nous touchons ici à l'exigence réelle de l'éthique lévinassienne. Être concerné et endosser la faute, n'est-ce pas là ce à quoi le sujet est assigné ? Lorsque l'enfant est victime de la violence adulte, de quelle façon suis-je concerné, en tant que sujet extérieur à cette faute : par le tort fait à l'enfant et que je pourrais chercher à réparer ou par la violence en tant que possibilité d'acte que tout homme soumis à l'être peut commettre ? Ce ne sont pas là des questions banales ni faciles à résoudre.

En fait, l'éthique proposée par Lévinas, si elle doit être philosophie première, doit opérer une scission entre deux moments: celui dans lequel le sujet répond aux conventions éthiques proposées à l'être et celui dans lequel il s'engage résolument dans une nouvelle approche de la socialité. Et la scission, croyons-nous, est porteuse d'un drame supplémentaire que devra assumer le sujet, celui de faire face aux jugements dont il sera la cible, même à ses propres yeux, lorsqu'il refusera de condamner les gestes les plus ignobles.

L'intérêt que Lévinas porte au temps, depuis le tout début de sa réflexion philosophique, trouve en cela un sens évident. Le sujet est prisonnier d'un temps historique et, en même temps, il s'en dégage pour se retrouver prisonnier d'Autrui, dans le présent. Comme le souligne Leonard Rosmarin : «Enfermé dans une essence, prisonnier de son être, se cramponnant à une identité fixe, le sujet n'aurait jamais pu fonctionner dans deux ordres simultanément : le présent et l'éternel[91].»

En choisissant l'éternel, le sujet choisit la fraternité humaine, au-delà des actions qu'ont pu et que peuvent commettre les hommes. La faute, elle n'est déjà plus sur les épaules ou sur les mains d'Autrui, elle est au cœur du sujet lui-même, déjà coupable d'être en retard à cette assignation[92].

[91] L.Rosmarin, *Humanisme de l'autre homme, (*Toronto : Éditions du Gref, Coll. L'un pour l'autre, 1991) 80-81.
[92] E.Lévinas, *Autrement qu'être ou au delà de l'essence*, 139.

2.3 Le visage

Le retard tient particulièrement au fait que le temps de la responsabilité a été long à venir, déjà perdu dans la participation au temps historique puis ajourné par nécessité, pourrait-on dire, puisqu'il a bien fallu que l'étant se dévoile.

Dans Le temps et l'autre, Lévinas spécifie que la relation originelle avec l'autre ne doit pas être conçue dans une relation *de l'un avec l'autre* (le Miteinandersein énoncé par Heidegger) mais dans une relation *du face à face.*[93] En effet, pour échapper aux catégories habituelles par lesquelles l'homme entre en contact avec ses semblables, pour maintenir la structure ontologique (menant à l'éthique) plutôt qu'anthropologique, il lui faut maintenant se positionner en face du visage d'Autrui.

Ce positionnement ontologique est tout à fait conséquent au processus de subjectivation révélé par la phénoménologie et la métaphysique. Pour le vérifier et aussi pour comprendre de quelle nature sera le face à face *ontologico-éthique*, il serait opportun de souligner l'analyse que Lévinas fait de l'œil dans *Humanisme de l'autre homme.*[94] L'œil ne serait pas qu'un instrument obéissant à ses propres lois mais un point de repère inhérent à la constitution corporelle de l'être humain et qui exercerait donc sa faculté de voir en fonction de cet emplacement. Ainsi, «[l]a «position de celui qui regarde» n'introduit pas une relativité dans l'ordre, prétendument, absolu de la totalité se projetant sur une rétine absolue. (...). La réceptivité de la vision ne devrait pas être interprétée comme une aptitude à recevoir des impressions[95].» Cette intimité de l'œil avec le corps, avec ses mouvements et ses positionnements, joue donc un rôle fondamental dans l'accueil de l'autre homme puisque le sujet, qui est en mesure d'orienter son corps en fonction de sa pensée, peut faire en sorte que le positionnement du corps (avec tout ce qu'il implique) ne soit «pas qu'une décharge nerveuse, mais célébration du monde, poésie[96].»

Cette célébration du monde est tout entière dépendante du regard porté sur Autrui. Si ce dernier se présente au sujet dans les repères habituels du monde social (l'ensemble culturel), la vision ontologique exige un dépassement des impressions habituelles qui se donnent autant dans la plasticité de l'être humain que dans les contextes sociaux qui modulent les rapports interhumains. Ces impressions relèvent d'un rapport horizontal entre les hommes. Maintenir

[93] E.Lévinas, *Le temps et l'autre*, 19.
[94] Dans le 2e chapitre de la première partie, Lévinas s'attarde à rattacher le langage à l'expression corporelle, prenant appui sur les travaux de Merleau-Ponty.
[95] E.Lévinas, *Humanisme de l'autre homme*, 24-25.
[96] *Idem,* 27.

les relations humaines dans les limites de ce rapport comporte deux grandes conséquences : l'imbroglio éthique qui favorise la liberté au détriment de la justice et la fermeture à l'idée d'eschatologie de la paix messianique. Deux conséquences qui empêchent la révélation de l'éthique comme philosophie première.

2.31 Au nom de la justice

Si le visage propre à la relation face à face ne se donne pas dans une horizontalité, c'est qu'il ouvre plutôt à la dimension de hauteur, dans laquelle et par laquelle Autrui est plus grand que soi. Cette grandeur tient au fait que son visage proprement humain est inscrit dans une signifiance propre que Lévinas nomme *épiphanie*. Cette épiphanie signifie que le visage concret s'abstrait du monde social et se présente comme visitation. C'est ainsi que se donne le discours éthique initial : le visage d'Autrui commande à la responsabilité en s'offrant dans un «défaire constant de forme» : «Parler, c'est, avant toutes choses, cette façon de venir de derrière son apparence, de derrière sa forme, une ouverture dans l'ouverture[97].»

Le face à face ne se base donc pas sur le visage plastique, qui demeure soumis aux catégories, mais sur le visage propre de l'interlocuteur avec qui le sujet entame un discours.

Dans le visage se présentent tous les signes de la vulnérabilité : les yeux qui signifient sans nécessairement dire, les expressions auxquelles nous ne sommes pas toujours suffisamment attentifs, la parole enfin qui dit le plus souvent sans Dire, comme nous l'avons mentionné dans le premier chapitre. Le visage, en ce sens, est *nudité* puisque la vérité s'y trouve, confondue à la vulnérabilité mais aussi à tous les masques que nous portons pour tenir notre rôle social.

Le plus haut message que livre le visage est la négation nécessaire du meurtre : «Voir un visage, c'est déjà entendre : «Tu ne tueras point.»[98].»

Cette idée d'épiphanie du visage, première en quelque sorte dans l'aventure éthique, s'inscrit en point d'orgue dans nos repères moraux habituels. L'épiphanie oblige le sujet à se reconnaître récepteur de sens et demande, dans la reconnaissance d'une extériorité sans fin (l'infini) une grande part de volonté pour affronter ses propres peurs comme celles de la société. En effet, cesser de juger à partir de la seule présence matérielle et culturelle, non

---

[97] *Idem*, 51.
[98] E.Lévinas, *Difficile liberté*, 23.

seulement d'Autrui mais de soi, c'est certainement prendre un risque. Comme le souligne Lévinas : « (...) que suis-je donc allé chercher dans cette galère ?[99]»
À travers la nudité du visage s'offre aussi la nudité du mal. Cela nous rappelle le très bel article qu'Albert Camus a écrit en 1938 dans le journal *Alger républicain*, dans lequel il décrit la visite qu'il fit du bateau *Le Martinière*. Ce bateau transportait des prisonniers et, lorsqu'il le visita, Camus fut confronté à un appel, une intuition, que ces hommes méritaient un regard humain mais se trouva incapable d'y répondre à cause des conventions sociales, des valeurs que nous véhiculons et que nous tentons de respecter par peur, par conviction que ces valeurs ont un sens. Camus termine ainsi son article : «Ces hommes, nous n'avons pas à les juger, d'autres l'ont fait. Ni à les plaindre, ce serait puéril. Mais il s'agissait seulement ici de décrire ce destin singulier et définitif par lequel des hommes sont rayés de l'humanité. Et peut-être est-ce le fait que ce destin soit sans appel qui crée toute son horreur...[100]»

Lévinas, en initiant la rencontre sur le mode de la visitation, rend compte de ce qu'il faut faire, ici et en ce temps présent, pour ajourner la mort, pour marquer le face à face du caractère de l'authenticité. Le visage commande parce qu'il révèle en soi le désir d'Autrui, désir d'être responsable de son prochain au-delà de ce que sait le sujet, au-delà de ce dont il est conscient. Car le message ne viendra pas concrètement d'Autrui, qui demande sans demander. Les prisonniers du *Martinière* ont soit raillé Camus, soit détourné le visage, soit demandé ouvertement une cigarette. Concrètement, ils n'ont pas demandé d'être reconnus comme des hommes. Et pourtant, toutes ces attitudes n'esquivent en rien la dimension de hauteur qui s'est partiellement manifestée au philosophe journaliste. Ce à quoi s'est trouvé confronté Camus, c'est à ce monde silencieux dont parle Lévinas dans *Totalité et infini*. Ce silence, c'est le fait que l'interlocuteur a donné un signe, sans plus ; il appartenait alors à l'élu de donner suite par la parole, de se faire l'interprète de cette situation équivoque.

Nous touchons ici à un aspect essentiel de ce qui nous était apparu comme l'ambiguïté du problème du mal chez Lévinas. Comme nous l'avons indiqué dans l'introduction, nous doutions de l'application pratique de cette théorie si toute la responsabilité éthique devait reposer sur le seul sujet. Mais l'originalité de l'éthique lévinassienne n'est-elle pas dans cette proposition d'un commencement dans cette lutte qu'il faut mener contre le mal et dans cette

---

[99] E.Lévinas, *Humanisme de l'autre homme*, 49.
[100] A.Camus, «Ces hommes qu'on raie de l'humanité», paru dans *Alger républicain* le 1er décembre 1938 et reproduit dans *Œuvres complètes*, Volume 1, (Paris : Gallimard, La Pléiade, 2006), 585-588.

insistance à reconnaître l'opacité des conventions sociales ? Le mal survient dans la confrontation entre différentes libertés, lorsque ces dernières sont tributaires du droit de jouir de davantage d'acquis et qui permettent à un petit groupe d'êtres humains de sanctionner l'agir de la majorité des hommes. Le mal survient lorsque la société enseigne des dogmes culturels qui, sous couvert de vérité, assurent la pérennité du droit d'une minorité grâce à la lutte que se mèneront tous les hommes.

Nietzsche l'avait bien compris mais la révolte et l'individualisme du Surhomme peuvent fausser le combat à livrer contre le mal. Lévinas choisit uniquement le Bien, au-delà de la nature humaine elle-même ou au-delà de ce que l'on en sait. C'est comme si nous opérions un retour sur ce qui nous choque lorsque survient le mal, sur ce que nous jugeons inacceptable au-delà du fait. L'épiphanie du visage nous fait comprendre, par exemple, pourquoi nous ressentons un énorme malaise lorsque des sociétés se donnent le droit de punir un criminel par la peine de mort, au nom de la justice.

Et c'est le sujet lui-même qui l'éprouve cette étrange sensation de participer anonymement à une injustice, au nom de la justice.

Cette justice reposerait sur une interprétation biaisée de l'idée de commandement. Lévinas rappelle, dans le texte *Liberté et commandement* que le commandement est une extension véritable du faire puisque commander c'est agir sur une volonté.[101] Cela signifie donc que le commandement naît d'une résistance, d'une opposition entre deux volontés qui s'affrontent. Dans l'ordre rationnel et politique qui fonde nos rapports sociaux, le commandement appartient en propre à quiconque se trouve en rapport de domination sur les autres hommes. De ce fait, celui qui ordonne se désigne comme agent libre, insensible à toute influence extérieure. La liberté se trouve d'un seul côté de l'axe relationnel. Et si cela peut exister, ce n'est point parce que l'inégalité serait intrinsèque à la nature humaine mais parce que la majorité des hommes se laissent investir par la conscience obéissante à cause de la peur que chacun ressent face à la dualité raison/animalité. Celui qui commande apporte des réponses avant toute question grâce aux lois qu'il écrit ou même qu'il impose par la force, la violence. On parle alors ici d'une relation tyrannique où ne se présente aucun face à face, où ne se produit qu'une liberté animale et sans visage. Donc, la relation tyrannique conduit à la guerre puisqu'elle se fonde sur l'exploitation de toute faiblesse d'autrui. Le tyran reçoit son titre de son refus de «regarder en face ce à quoi s'applique l'action[102].»

[101] E.Lévinas, « Liberté et commandement» in *Liberté et commandement*, 33.
[102] *Idem.*, 45.

Le tyran manque de courage, se présente comme sans désir métaphysique. L'action inquiète du tyran est sans commune mesure avec cette passivité qui oblige à regarder autrement l'autre homme, au-delà des habitudes et des conventions et surtout au-delà de ses propres peurs.

L'idée de commandement est fondée mais elle doit être comprise autrement. En fait, le sujet ne choisit pas, il est choisi. Il se trouve en état de subordination et «[c]ette subordination constitue l'événement premier d'une transition entre libertés et d'un commandement, dans ce sens très formel[103].» L'autre homme qui commande dans l'ouverture métaphysique ne le fait pas dans les termes habituels ; Autrui qui commande au sujet ne dit rien, et regarde sans regarder. Il est porteur du tragique de l'existence, de la vulnérabilité de la mort qui viendra mais contre laquelle il a encore du temps. Et il appartient au sujet d'ajourner la mort d'Autrui, dans le temps présent, en même temps qu'il se bat pour sa propre liberté d'existant.

Le commandement venant d'Autrui manifeste l'altérité de chaque étant et de laquelle le sujet doit prendre acte. L'altérité, c'est d'abord la résistance que l'autre homme oppose à mon investigation, aussi franche et ouverte cette dernière soit-elle.

L'altérité, si nous souhaitons lui donner une forme conceptuelle, serait l'absolue transcendance d'Autrui, qui lui laisse l'entière maîtrise de ses décisions en même temps qu'elle trahit sa vulnérabilité sans qu'il ait fait appel au sujet. Dans l'altérité du prochain se jouent à la fois les changements, les manières d'être qui font la vie humaine et la possibilité que le sujet puisse agir sur la vie de ce prochain. Il y a donc plusieurs éléments qui viennent troubler le sujet en position d'accueil du visage : Autrui est nu parce que vulnérable, cette vulnérabilité prend différentes formes qui rendent l'homme prolétaire et cette vulnérabilité peut faire de moi, sujet qui a indéniablement le pouvoir d'agir, un tyran ou un être humain épris d'humanité et de Justice.

Au nom de la Justice véritable, celle qui s'oppose à toute loi qui nierait le droit de l'autre homme à prendre la place qui lui revient, la responsabilité pour l'autre homme est le seul fait qui importe. La percée vers la hauteur marque la révélation de la conscience morale et la fin de ce que Lévinas appelle l'inquiétude solipsiste de la conscience, là où le moi ne voyait d'autre existence que la sienne.

[103] *Idem.*, 50.

2.32 L'idée d'eschatologie de la paix messianique

L'éthique lévinassienne ne pose pas l'accueil du visage sur le seul plan de la Justice entre les hommes. La hauteur du visage précédemment mentionnée ouvre la voie à la spiritualité. Chez Lévinas, le rapport au divin ne va pas de soi (dans sa reconnaissance) et ne doit aucunement dépendre d'une religion ou d'une croyance imposée de l'extérieur. C'est d'ailleurs en fonction de ce que l'eschatologie peut nous révéler du mal et du Bien que nous abordons la question du divin. Nous prenons donc appui sur cette idée énoncée par Lévinas dans *Totalité et infini* : tout comme l'être est dépassé par l'étant, la totalité sociale (Lévinas utilise le terme *ontologie de la guerre*) sera défaite lorsque triomphera l'eschatologie de la paix messianique.[104]

Puisque Lévinas considère que le Bien est un choix, il est compréhensible qu'il conçoive que l'athéisme est un donné initial, «une position antérieure à la négation comme à l'affirmation du divin[105].» L'athéisme lévinassien est toutefois sans commune mesure avec l'athéisme sartrien. En effet, Lévinas ne nie pas l'existence de Dieu, bien au contraire, puisqu'il attribue à Dieu l'acte de faire don à l'homme de la possibilité de choisir entre l'égoïsme (la solitude de l'être qui se maintient dans l'existence sans autre rapport qu'avec le même) et l'adhésion à l'existence par la croyance. Nous l'avons déjà mentionné lorsqu'il fut question du langage,[106] Dieu ne se rencontre que par Autrui. Car dans le visage du prochain, c'est toute l'antériorité de l'éthique sur la vie humaine elle-même qui se manifeste : «(...) nous voudrions souligner un point qui nous semble central. Il consiste à ramener les ultimes intentions de la vie religieuse la plus haute, à l'éthique.(...). À l'éthique plus ancienne que le monde et que l'être des êtres[107].»
L'antériorité de l'éthique sur la vie humaine ne peut se concevoir que si nous admettons l'immémorialité d'un passé que l'être humain ne peut aucunement saisir. C'est ce que désigne Lévinas par le terme *illéité.* Le terme est clairement défini dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence :* il s'agit d'un néologisme qui indique une façon de concerner le sujet sans pour autant entrer en conjonction avec lui[108]. Un «Il» comme troisième personne. Par l'illéité se manifestent les deux aspects de la hauteur d'Autrui puisque le terme témoigne de l'infini,

---

[104] E.Lévinas, *Totalité et infini*, 6.
[105] *Idem.*, 52.
[106] Voir p.20
[107] Cet extrait est tiré de la préface signée par Lévinas dans *L'âme de la vie,* par Rabbi Haïm de Volozine, présentation, traduction et commentaires de Benjamin Gross, (Paris : Verdier poche, 1986), 10.
[108] *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence,* 28.

dans son mystère et dans sa façon de commander sans être un donné phénoménal. L'infini est dans la luisance ambiguë de la trace qui commande d'accomplir un mouvement vers Autrui. Cette idée permet à Lévinas de justifier l'antériorité de l'éthique sur toute loi écrite puisque, d'une part, la luisance de la trace néantise la thématisation par laquelle un être humain se conçoit dans un rapport de comparaison avec ses semblables et, d'autre part, parce que dans le commandement que l'Infini révèle s'opère un point de rupture qui est un point de nouement. Il nous semble ainsi que l'éthique véritable, cette philosophie première, exige la reconnaissance de l'antériorité d'un Bien qui se saisit uniquement si le sujet aborde le commandement divin, même si cela doit se faire à l'extérieur de dogmes et de toute spéculation sur la figure réelle de Dieu.

L'illéité ouvre la voie à l'eschatologie puisqu'il appartient au sujet éthique de faire le choix définitif de la paix. Faire le choix de la paix, et donc ajourner continuellement le moment de l'apparaître du mal, est pourtant aux yeux de Lévinas un acte qui ne remet aucunement en question l'indépendance de l'être humain. Mais cette indépendance doit avoir un sens, tant sur le plan de son fondement que celui de sa finalité. Et Lévinas croit fermement que la conscience humaine (qui donne à l'homme son indépendance en ce monde) ne peut se tenir seule puisque, dans une telle position, elle ne met en relief que la structure d'Ego qui contient en elle-même les germes de l'injustice et donc de la guerre. Toutefois, la dimension de hauteur dans laquelle l'autre homme se donne à la conscience morale laisse entendre la Parole qui rend compte du rapport entre l'homme et la sainteté de Dieu. Cette Parole, dont on sait déjà qu'elle précède le dit, est d'abord et avant tout *enseignement.* Elle part de Dieu pour aller vers l'autre homme et c'est ce dernier qui révèle au sujet, par le pathétique de son visage, ce qu'il y a à savoir de la vie des hommes, soit que cette force civilisatrice (qui s'appelle Dieu) en appelle à sa responsabilité inconditionnelle et exige de répondre de la liberté du prochain. L'absence de Dieu, qui se manifeste en luisance dans le visage d'Autrui, donne pleine autorité éthique au sujet par la *substitution.* La Parole reçue (entendue), qui prend le sujet en otage, lui permet de briser ce qui pourrait rester du Moi (fractures dans l'être) et donne enfin sens à cette subjectivité dont le sujet est tributaire. Le sujet se substitue à son prochain en prenant sur ses épaules toutes les fautes que ce dernier a pu et pourra commettre. La fin dernière de l'homme (responsabilité sans pourquoi) rencontre ici la fin dernière du monde (paix, fraternité) et ainsi se réalise l'eschatologie.

La substitution ne relève pas de la volonté puisque si c'était le cas, le sujet serait toujours lié au monde social, à ses conventions et à ses alternatives éthiques. Si la substitution est liée à la

condition d'otage (que Lévinas nomme aussi incondition), c'est qu'elle est propre à la passivité. Simonne Plourde explique ainsi cette passivité : l'être humain, qui n'y est pour rien dans son appel à l'existence, se trouve soumis à la Parole créatrice originelle, immémoriale, et devient ainsi créature élue ou primogéniture ayant reçu la substitution en guise de patrimoine génétique[109]. La substitution rend intelligible l'idée d'un Bien originaire qui cautionne l'éthique comme philosophie première.

Ainsi, dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Lévinas soutient que, dans la substitution par laquelle l'identité s'invertit, le soi se retrouve dans une passivité plus passive que la passivité inerte du désigné (dont nous avons parlé précédemment) et, de cette façon mais sans l'avoir voulu, se libère éthiquement de tout autre et de soi[110]. La substitution est un élément essentiel dans la compréhension entière de l'éthique. Selon Lévinas, si l'éthique, telle que nous la connaissons (par la pensée, les valeurs et les actions) a pu être imposée aux hommes sur des bases philosophiques et politiques, c'est qu'il y a effectivement dans l'être humain un envers de l'endroit (que nous interprétons comme la nudité la plus parfaite), une soumission «à l'accusatif illimité de la persécution[111].» Dans un non-lieu originel, qui serait cependant le lieu de l'altérité divine, se trouve l'accusation absolue, propre à tous les hommes, qui témoigne de la nécessité de la fraternité humaine. La liberté du sujet dépend de la réception de cette accusation. La substitution qui rend possible cette réception permet au sujet éthique de se revêtir de la bonté, la seule «valeur éthique» qui vaille puisqu'elle permet de se présenter face à Autrui sans avoir les mains vides, c'est-à-dire de répondre à l'Infini désirable de façon totalement désintéressée. Les morales du sentiment, si elles ont été possibles, ne peuvent plus tenir face à cette exigence de bonté puisqu'elles reposent toujours sur des transferts qui se fondent sur des choix de catégories. Selon Lévinas, les catégories prédisposent au jeu éthique en ce sens qu'elles autorisent les questions sur l'autre homme et, conséquemment, les choix d'action. Envers qui agirai-je moralement ? Qui est mon prochain ? Puisque l'altérité de Dieu pose aussi l'altérité d'Autrui (nous pourrions aussi dire que par l'altérité d'Autrui se donne l'altérité de Dieu), la substitution, dans son obsession pour Autrui, entre dans l'univers de l'anarchie, là où «être moi, c'est toujours avoir une responsabilité de plus[112].»

[109] S.Plourde, *Avoir-l'autre-dans-sa-peau,* 70-73.
[110] E.Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, 181.
[111] *Idem*., 187.
[112] E.Lévinas, "Un Dieu Homme" in *Entre nous*, 71.

3. Les figures de l'altérité

Lévinas a également pensé l'altérité d'Autrui sur un plan pratique, pourrait-on dire, qui donne une prise réelle à l'aventure éthique qu'il propose. Nous croyons même que cette recherche des traces de la relation avec l'autre dans la vie civilisée, comme il la nomme dans *Le temps et l'autre*, s'apparente à la démarche phénoménologique qui a permis la sortie de l'*Il y a.* Pour nous, il y a davantage encore dans la description de ces figures. Lorsque nous observons les lieux concrets d'apparition du mal dans notre société, il nous semble que certaines personnes subissent davantage les affronts et, tant physiquement que juridiquement, ne reçoivent pas l'aide et la reconnaissance qu'il faudrait pour dire (dénoncer) le mal dans sa singulière abjection. Et que, de ce fait, le mal part de là pour trouver ses ramifications dans la société ultimement guerrière.

Ces figures sont la femme et l'enfant. Elles se présentent dans la philosophie lévinassienne sous les vocables d'*Éros* et de *Fécondité*. La présente section traitera aussi de la figure du *tiers,* terme essentiel dans la compréhension de l'altérité d'Autrui et de la condition d'otage.

3.1 L'*Eros*

Lévinas aborde la question de la féminité avec beaucoup de pudeur et, toutefois, il nous apparaît évident qu'il fait de la rencontre amoureuse, ou érotique, un moment clé du processus de subjectivation et donc un *a priori* de la conduite authentiquement éthique. Afin de bien circonscrire la portée du féminin dans toute cette démarche, nous diviserons la section de la relation érotique en traitant du sens propre à l'altérité féminine puis du corps féminin comme lieu de convergence de la phénoménologie, de la métaphysique et, bien sûr, de l'éthique.

3.11 Le sens de l'altérité

Lévinas aborde d'abord la question du féminin par l'inévitable différence sexuée qui donne prise à la relation érotique. Dans *Le temps et l'autre* il affirme que «(...) le contraire absolument contraire, dont la contrariété n'est affectée en rien par la relation qui peut s'établir entre lui et son corrélatif, la contrariété qui permet au terme de demeurer absolument autre, c'est le féminin[113].» Par cet énoncé se donnent déjà deux facteurs concernant la femme. Tout

[113] E.Lévinas, *Le temps et l'autre*, 77.

d'abord, cette dernière est absolument différente de l'homme et cette différence découpe la réalité dans un sens tel que la multiplicité devient possible. Multiplicité par la reproduction, certes, mais aussi par les types de conduites humaines particulières que la rencontre érotique conditionne. Nous y reviendrons. Dans un deuxième temps, nous pouvons comprendre l'énoncé comme substrat à la nécessaire dualité insurmontable des êtres. La femme sera ainsi la première personne réelle avec qui le sujet aura à dépasser l'ordre social des catégories[114]. La femme demeure insaisissable, inconnaissable et son mode d'être consiste à se dérober à la lumière. À cause de la pudeur qui, en quelque sorte, le définit, le féminin n'existe qu'en se cachant. Ce n'est pas là une fuite hypocrite qui tenterait de tromper ou d'abuser de l'autre. Au contraire, toute l'altérité du féminin vient de son mystère et c'est en cela que Lévinas accorde une puissance au féminin. En fait, cette idée de mystère permet à Lévinas de préciser en quoi la sortie hors de l'être pousse également l'existant à se poser dans l'ouverture métaphysique. En effet, le philosophe écrit que «(...) l'existant s'accomplit dans le «subjectif» et dans la «conscience» [et que] l'altérité s'accomplit dans le féminin[115].»

L'altérité du féminin est aussi en lien avec le temps puisque le mystère qui en affirme la dimension ontologique brise la possibilité même de la totalité (de la prise) ; ce qui se dérobe ne peut se concevoir comme étant nécessairement là, comme devant être là, en ce moment. L'altérité du féminin oblige donc le sujet à porter attention à tout ce qui peut ne pas apparaître malgré l'apparence, à tout ce qui pourrait se dire au-delà du dit, à tout ce qui ouvre à l'Infini.

---

[114] Il est important de mentionner ici que l'approche théorique que Lévinas fait de la figure féminine peut sembler ambiguë et susciter la critique. Nos premières lectures nous envoyèrent d'ailleurs un double message : ces propos étaient absolument riches et originaux pour alimenter la nécessaire idée d'égalité entre les femmes et les hommes mais, en même temps, comment un tel message d'amour et de respect pour la femme pouvait-il «s'entacher» d'une supériorité implicite accordée à l'homme ? Dans *Totalité et infini*, notamment, une lecture, que nous appellerons ici féministe, remettrait en question le bien-fondé de l'éthique lévinassienne puisque la femme ne semble pas concernée par l'obligation éthique. Le processus de subjectivation qui s'inscrit dans la relation amoureuse est tout entier décrit à partir de l'homme. De plus, lorsqu'il est question de fécondité, Lévinas parle exclusivement du fils. Cela aussi peut être questionné. Nous avons apprécié retrouver ces mêmes interrogations chez des interprètes féminines de Lévinas, dont Agata Zielinski et Simonne Plourde. La première, dans *Lecture de Merleau-Ponty et Lévinas (206),* souligne que ce point de vue masculin sur l'altérité du féminin a mené Jacques Derrida à écrire que *Totalité et infini* n'aurait pu être écrit par une femme puisque le sujet philosophique en est l'homme. Quant à Simonne Plourde, elle aborde directement la question en affirmant que Lévinas n'échappe pas aux catégories stéréotypées du masculin et du féminin et que sa signature est essentiellement celle d'un homme *(Avoir-l'autre-dans-sa-peau,* 32-33). Mais, comme le croient aussi ces deux spécialistes de l'éthique lévinassienne, Lévinas a reconnu dans la relation érotique le langage propre à l'éthique et c'est peut-être cela davantage qu'il faut mettre en perspective. Nous croyons, pour notre part, que Lévinas a innové, non seulement sur le plan philosophique mais aussi sur le plan de la parole masculine, en donnant une dimension féminine à l'éthique et en décrivant avec autant d'acuité l'empreinte respectueuse que doit déposer la caresse masculine sur le corps féminin. Nous apprécions également que le philosophe ne prétende pas pouvoir parler de ce que ressentent les femmes, au nom des femmes. Pour terminer, mentionnons que Lévinas, dans *Entre nous,* souligne qu'il croyait, au moment où il a écrit *Le temps et l'autre*, soit près de trente ans auparavant, que l'altérité commençait dans le féminin. Nous ne voyons pas en quoi il a renoncé à cette idée lorsqu'il poursuit en disant que c'est là une altérité très étrange puisque la femme ne se comprend pas en fonction de l'homme et ne se donne comme aucune autre différence (*Entre nous*, 123-124.).

[115] E.Lévinas, *Le temps et l'autre*, 81.

L'altérité du féminin ouvre, sur un plan plus pratique, à la reconnaissance de l'hospitalité proprement humaine. Dans une perspective éthique, il est fondamental que soient examinées les qualités d'accueil dont est capable l'être humain. Historiquement parlant, nous pouvons découper les modalités de l'hospitalité selon les cultures, les religions, les liens du sang. Nous ne pouvons non plus ignorer le rapport très étroit qui se joue souvent entre la morale grégaire et l'hospitalité. En ce sens, l'hospitalité n'est pas toujours liée au Bien. Pourtant, en elle-même, l'exigence d'hospitalité se situe au-delà des habitudes de vie des hommes puisqu'elle «(...) pose la question de l'étranger (...) non conforme aux mœurs du lieu, culturellement décalé, donc «étrange», extérieur et insolite[116].» L'étranger laisse même planer un doute quant à son identité : «l'étranger pourrait bien être un dieu[117].»
L'hospitalité exige ainsi une ouverture inconditionnelle à qui n'est ni soi ni un hôte déjà reconnu. L'altérité du féminin permet de rencontrer ces exigences. Lévinas affirme en effet que l'accueil hospitalier par excellence s'accomplit par cet Autre «dont la présence est discrètement une absence[118]» alors même que cette absence (comprise ici comme se retirer en, demeurer, habiter) fonde une terre d'asile susceptible à toute heure de se convertir en terre d'accueil. Autrement dit, quelqu'un doit être à la maison pour accueillir l'étranger. Quelqu'un doit être à la maison pour être responsable avant la responsabilité. Nous comprenons déjà ici le lien fondamental entre l'altérité du féminin et l'ouverture métaphysique : celle-là maintient le sujet dans un horizon de possibles.

3.12 Le corps féminin comme lieu de convergence de la phénoménologie, de la métaphysique et de l'éthique

La relation amoureuse ne va pas de soi, mais peut-être pour d'autres raisons que celles qui intéressent la sociologie ou la psychologie. Antérieurement à toute cohabitation et même à toute tentative de séduction, de quelles qualités les êtres humains peuvent-ils prétendre être investis pour aller vers l'autre ? Il suffit de rappeler cette idée précédemment mentionnée, à savoir que le geste corporel n'est pas décharge nerveuse mais célébration du monde, pour orienter notre questionnement sur la façon dont les hommes et les femmes vont les uns vers les autres et sur la signification éthique (ou non éthique, selon les cas) qui en découle.

---

[116] *Le livre de l'hospitalité,* sous la direction de Alain Montandon, (Paris : Bayard, 2004), 17.
[117] *Ibid.*
[118] E.Lévinas, *Totalité et infini*, 166.

Nous avons besoin de revenir à la phénoménologie pour comprendre toute la dimension de l'altérité du féminin. En effet, Lévinas aborde d'abord la relation entre le masculin et le féminin dans sa dimension érotique, entre besoin et Désir.

La relation amoureuse est ambiguë, voilà le point de départ de l'analyse phénoménologique que propose Lévinas. L'équivoque tient au fait que l'amour peut être transcendance comme il peut se réduire à une foncière immanence[119]. Si tel est le cas, la relation amoureuse ressemble à cette fermeture de l'être dans la totalité avec cette différence essentielle (bien que l'immanence en amour ne peut être que la conséquence de l'immanence ontologique) que la fermeture concerne également une autre personne. Le problème éthique qui se présente est le suivant : dans l'immanence, l'amour est incestueux puisque l'autre n'est recherché que comme lieu de prédestination, limitant la portée transcendante du désir pour se satisfaire comme le plus égoïste des besoins[120]. C'est la dimension animale de la relation physique entre les êtres humains et il ne fait aucun doute pour nous que c'est cette approche sans discernement qui rend possibles le harcèlement, la violence, le viol, l'inceste.
Mais vivre la relation amoureuse dans une visée transcendante ne lève pas le problème de l'ambiguïté et c'est probablement ce qui sauve l'amour. Prenant appui sur le fait que l'amour vire en besoin, Lévinas cherche à démontrer qu'il est possible pour Autrui d'apparaître comme objet d'un besoin tout en conservant son altérité, dévoilant par là toute l'originalité de la relation érotique.

L'équivoque est, bien sûr, relative à l'altérité. L'amour doit viser l'autre personne dans son altérité, donc dans sa faiblesse, alors que, dans ce mouvement initial qui mène à l'autre, ce qui se joue est le plaisir trouble du sujet tourné vers lui-même. Mais l'amour ne doit pas chercher à combler les manques. Lorsque nous avons précisé la notion de manque dans le chapitre précédent, nous avons expliqué pourquoi la subjectivation éthique ne peut se faire qu'à l'abri du manque. La relation amoureuse n'est pas exempte de cette obligation mais comporte une difficulté supplémentaire car une autre personne est impliquée, de laquelle dépend largement l'assouvissement du besoin, alors même que le besoin doit se muer en Désir.
L'Aimé, que le besoin entraîne dans le mouvement amoureux, ne doit toutefois pas chercher à combler ce qui manque à l'autre parce que, d'une part, il appartient à chacun de combler ses besoins et, d'autre part, parce que l'Aimée n'est pas un terme interchangeable dans la

[119] E.Lévinas, *Totalité et infini*, p.284-285.
[120] *Ibid.*

relations amoureuse. Lévinas n'admet aucune fusion possible dans la relation amoureuse, pas plus qu'il ne saurait en exister dans n'importe quel type de relation humaine.
L'altérité refuse le droit à la connaissance, à la possession. Une relation amoureuse authentique exige donc un positionnement digne du sujet qui prétend pouvoir s'y avancer.

La patience est donc requise puisque la vulnérabilité qui est le propre de l'Aimée rend compte de la pudeur, du retrait à l'intérieur (intimité) et du tendre. En même temps, l'Aimée indique également, dans l'amour, la nudité exhibitionniste d'une présence exorbitante. C'est ici que se présente l'enjeu éthique puisque cette nudité qui donne lieu au désir sexuel ne doit aucunement faire oublier à l'amant qu'il lui appartient d'accueillir le reflet de cette nudité dans toute la vulnérabilité qui la précède. C'est par la *caresse* que le sujet opérera une rupture (fracture) dans l'idée même d'une fusion dans la relation amoureuse. Bien que donnée dans un rapport de sensibilité, la caresse répond à l'antériorité d'un savoir sur l'amour ; elle établit un jeu dans lequel rien n'est su d'avance et qui oblige donc à une recherche sans fin, déjà tournée vers l'avenir qui promet d'autres possibles. La caresse touche le sensible, le corps-dans sa nudité et son attribution érotique-, en même temps qu'elle doit tenir compte de l'altérité de l'Aimée. La caresse n'est pas un geste brut affirmant une possession mais une prise sur l'incertain, sur ce qui se dérobe, une intentionnalité de recherche. La main qui caresse ne tient pas un langage clair, comme nous le verrons bientôt, mais affirme tout de même une position quant à la lasciveté : «Seul l'être qui a la franchise du visage peut se «découvrir» dans la non-signifiance du lascif[121].» Autrement dit, même engagé dans l'acte sexuel, l'être humain ne doit aucunement oublier que l'Autre se présente avec la chaste nudité de son visage et la volupté, bien qu'elle la cache partiellement, ne l'annihile pas. L'intimité de la relation amoureuse permet justement d'accepter la part d'exhibitionnisme en instituant un rapport « je/tu» dont est exempte tout autre relation sociale. Déjà, dans *De l'existence à l'existant*, Lévinas avait soulevé le problème de la relation amoureuse et avait relié l'incapacité du *moi* à rejoindre le *toi* à une inaptitude de l'intelligence[122].
Il n'y a donc pas d'excuse à banaliser la relation érotique et même, plus grave encore, à donner priorité à la lasciveté plutôt qu'à l'altérité.
L'Aimé ne peut se permettre de perdre sa position d'étant dans la relation amoureuse. D'autant plus que l'Aimée, dans l'exhibitionnisme qui caractérise ce moment de son exister, n'a pas cette position. Ici, la relation Aimé/Aimée ressemble à la relation Je/Autrui dans

[121] *Idem.*, 292.
[122] E.Lévinas, *De l'existence à l'existant*, 25.

laquelle «Je» est toujours plus responsable que le prochain. Toujours reconnu comme vulnérable, Autrui n'est jamais étant pour le «Je» et ne l'est qu'en fonction de lui-même. Ainsi, dans la relation amoureuse, l'Aimée dissimule des allusions, des sous-entendus (tel est ici le sens du lascif) et l'étant se doit de jouer le jeu de la volupté plutôt que d'interpréter ces allusions comme des catégories dans lesquelles serait enfermée l'Aimée.

La caresse, à la fois phénoménologique (prise sensible sur le corps de l'Aimée) et métaphysique (se mettant en mouvement en fonction de l'altérité) tient compte de la vulnérabilité de l'Aimée et c'est parce qu'elle cherche à découvrir le caché en tant que caché, qu'elle cherche à dire l'indicible qu'elle est *profanation*. La caresse tente ainsi d'éclairer ce qui se dérobe sans cesse. La profanation fait en sorte que l'étant ne s'approprie pas le corps de l'autre et, conséquemment, la personne de l'Aimée. L'amour ne peut exister qu'en dehors de la possession. C'est dans cette idée d'ouverture (à l'Aimée, à la volupté, au fait que tout demeure possible, à venir, dans la relation érotique) que Lévinas situe la fécondité.

Mais avant d'examiner cette deuxième figure de l'altérité, nous aimerions revenir sur la figure du féminin et la position d'accueil qui s'y rapporte car cela nous permettra d'identifier un autre rapport au mal qui concerne la possession du corps féminin.

La relation érotique, vécue comme Lévinas prétend qu'elle devrait l'être, ne peut que s'inscrire en faux contre tout abus fait envers les femmes, rendu possible par cette fameuse et dangereuse «extra-territorialité», cette part d'ombre qui divise l'agir cautionné socialement du scandale qui « s'abrite dans la nuit, dans les maisons(...)[123].» En reconnaissant l'altérité du féminin, dans son sens originel comme dans sa dimension érotique, l'être humain se retrouve face à l'absence discrète et à la non-signifiance. C'est ainsi que se donne la possibilité du recueillement, de l'intériorité nécessaire à la venue vers soi, à la reconnaissance d'un chez-soi dans une terre d'asile. L'intimité de cette terre d'asile opère une autre fracture dans l'être qui est soumis et aliéné aux vicissitudes de la vie sociale. Cette aliénation peut avoir comme conséquence de faire resurgir l'inhumain puisque l'obligation de travailler pour tenir sa place dans le monde déracine la pensée. La figure du féminin rappelle «le doux en soi, l'origine de toute la douceur de la terre[124].» Retrouver l'altérité dans la compagne réelle, savoir que même dans la relation érotique cette compagne est entièrement vulnérable, voir dans cette altérité l'occasion toujours renouvelée (inscrite dans les possibles de l'avenir) de trouver son *lieu* dans l'espace, ne peut qu'interdire, croyons-nous, la pensée même d'une violence conjugale.

---

[123] *Idem.*, 60.
[124] E.Lévinas, "Le judaïsme et le féminin» in *Difficile liberté*, 60-61.

3.2 La fécondité

La fécondité met en perspective la figure de l'enfant, du fils, dans le prolongement de l'*Eros* et dans un dépassement du moi égoïste. Lévinas présente d'abord la fécondité comme possibilité de soi et de l'Aimée dans la volupté. Ce que l'Aimé a perçu d'avenir dans la relation érotique, il le retrouve dans l'enfant à venir. L'enfant ne lui fera jamais oublier que c'est grâce à l'*Eros* paternel que cette continuité de la vie dans l'avenir est possible. Ici encore, Lévinas rend compte de l'altérité du féminin puisque l'enfant ne peut naître sans l'accord de deux voluptés. Ce n'est pas que la figure de la mère que le père verra dans l'enfant mais aussi celle de l'Aimée. Également, la fécondité qui concerne le féminin lui-même s'appuie sur les «dimensions insoupçonnées de l'en-deçà», inhérentes à la *maternité* et à l'antériorité de la responsabilité avant la présence de l'enfant. Lévinas parle d'un «gémissement des entrailles» pour allier la maternité à la substitution aux autres jusque dans la souffrance du persécuté[125]. L'enfant échappe lui aussi aux termes d'une relation thématisée puisque sa présence se réfère à un passé irrécupérable et résulte d'une signifiance pré-originelle donatrice (vulnérabilité du féminin) elle-même soumise à la diachronie de la sensibilité (relation érotique). Par cela, Lévinas explique que la vulnérabilité s'inscrit au cœur même de la subjectivité de chair et de sang.

C'est par la relation père/fils que la fécondité rend possible le désencombrement de soi puisqu'elle ouvre à une autre subjectivité. Mais cela ne va pas de soi. En effet, Lévinas souligne que la part érotique présente dans la filiation pourrait empêcher le fils de trouver sa liberté. Le père doit donc opérer une rupture face à la cause qui a rendu possible la venue de l'enfant. L'altérité du fils se présenterait donc dans l'impossibilité d'une identification commune d'essence. Le père doit donner un statut d'*élu* au fils afin que ce dernier existe à son compte[126]. Pourtant, même en existant à son compte, l'enfant conserve sa fragilité et ramène le père à l'obligation de se tenir continuellement responsable. Cette relation paternelle, Lévinas la conçoit non seulement dans la causalité biologique mais aussi dans l'ouverture à l'autre homme sur le plan de la fraternité. C'est que le fils représente ce moi engendré (c'est sa dimension non-unique, prolongeant la vie du père) et ce frère qui se tient parmi d'autres frères grâce à sa position d'élu.

---

[125] E.Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, 121.
[126] E.Lévinas, *Totalité et infini*, 312.

3.3 Le tiers[127]

Le fils est conçu dans l'intimité mais ouvre à l'extériorité. L'effort que le père doit faire pour séparer sa subjectivité de celle de son fils aura pour conséquence de le confronter à l'amour sans *Eros*. Le fils apprend au père à se libérer de la possession, à savoir donner ce qu'il possède[128]. La reconnaissance du visage, initiée dans la profanation érotique, puis dans l'élection du fils, trouve sa plénitude de sens dans tout prochain, en plein jour dans l'ordre public. Unique et non-unique, le fils instaure socialement le tiers, puisque tout prochain est unique. Sa vulnérabilité a ceci de particulier que, contrairement à ce que permet la relation avec le *tu* familier de la relation amoureuse, aucun pardon n'est possible dans le rapport à Autrui. Le tiers est donc cet être libre « à qui je peux faire tort en forçant sa liberté[129].» La liberté du tiers ne coïncide pas avec celle du sujet et, dans ce visage s'inscrivent toutes les fautes que l'on peut commettre envers l'humanité. Reconnaître le tiers dans l'ouverture métaphysique c'est choisir la fraternité plutôt que la totalité.

La différence entre Autrui et le tiers tient particulièrement à ceci : lorsque le sujet entre en relation avec Autrui, par le visage et le langage, il y a toujours une autre personne qui se tient en retrait de ce face à face initial, de telle façon que le tiers est témoin de la prise en charge de la responsabilité-pour-Autrui ou du refus de s'y soumettre. Le tiers attend quelque chose du sujet ; ce dernier se donnera-t-il pour responsable de l'altérité de tous ? La notion de tiers est donc essentielle pour bousculer l'égoïsme du moi jusqu'à ce que la responsabilité s'affirme en geste éthique. Le tiers, toute cette humanité qui commande par l'épiphanie du visage, rend possible l'accueil du visage et rappelle au sujet qu'il appartient «(...) à la communauté du père, comme si la communauté du genre ne rapprochait pas assez[130].»

L'altérité du tiers confirme ainsi que tout être humain se présente au sujet dans la dimension de la hauteur, par un visage et un langage qui disent le plus souvent autre chose que l'essentiel. Seul le sujet éthique peut saisir que, derrière ce non-dit se trouve la souffrance éternelle de l'humanité, inscrite dans tous ces visages particuliers qui demandent au sujet de se porter garant de toutes les blessures infligées aux uns comme aux autres depuis la nuit des temps. Cette assignation à la responsabilité pour tous, qui passe par le tiers, sépare ultimement

---

[127] Nous présentons ici les données initiales se rapportant au tiers mais c'est dans le troisième chapitre, consacré au problème du mal, que nous pourrons situer les enjeux éthiques de cette présence face au sujet.
[128] *Idem.*, 185.
[129] E.Lévinas, «Le Moi et la Totalité" in *Entre nous,* 38.
[130] E.Lévinas, *Totalité et infini*, 236.

le sujet de toute catégorisation puisque, d'une part, le tiers est aussi prochain que mon prochain que je pourrais choisir de servir et que d'autre part, le tiers me révèle unique et élu. Unique et élu pour servir Autrui dans le souci de repousser les frontières qui abritent le mal.

Chapitre 3

La dédramatisation nécessaire du mal

Nous abordons maintenant le problème fondamental qui sous-tend l'évaluation que nous avons faite de la subjectivation éthique telle que proposée par Lévinas. Tout le processus de subjectivation, d'abord entamé pour donner sens à l'existence, doit mener à une reconnaissance d'abord implicite du Bien. Aucune action concrète ne peut se déployer contre le mal s'il n'y a pas une ouverture à l'altérité divine et humaine. Lévinas n'a pas donné de recette particulière pour lutter contre le mal, comme nous l'avons mentionné dans notre introduction. Par contre, ses écrits permettent de positionner l'être humain par rapport à l'antériorité du Bien et, conséquemment, de circonscrire le mal dans les actions sociales qu'une historiographie permet seulement de découper en gestes précis. Ces gestes là, Lévinas les attribue à l'incapacité de l'être humain d'orienter sa conduite en fonction de l'altérité. En ce sens, le mal peut déployer ses formes entre les hommes parce que le Bien n'est pas choisi comme la seule modalité acceptable de la vie humaine sur terre. Nous pouvons déjà noter que le mal ne doit pas son existence aux choix humains. Le mal existe comme le Bien existe. Mais l'homme peut choisir entre le Bien et le mal.

Nous savons déjà que l'extrême vulnérabilité de l'homme se donne comme un apparaître au sujet capable de se positionner comme otage dans la responsabilité. Comment ne pas voir dans cette idée, qui exprime à la fois la finalité et le début de la conduite éthique, l'imbrication du Bien et du mal ? En effet, le sujet est attentif au mal qui peut être fait à Autrui et il ne peut l'être que dans la reconnaissance que le Bien est atteignable malgré l'antériorité qui s'y rattache. Le sujet est possesseur d'un secret qui lui donne le statut de guetteur. Et c'est précisément là que s'ouvre l'éthique nouvelle puisque la vigilance envers Autrui exige de se détourner des actes habituels commis socialement. La subjectivation éthique porte donc sur la responsabilité au-delà du mal.

1. Que savons-nous du Bien ?

La critique sévère que Lévinas a adressée au savoir philosophique et à l'autorité politique en Occident, que nous avons annoncée dans le premier chapitre, tient principalement à la façon dont la philosophie rationaliste amène tout homme à chercher à dépasser ce qu'il ne connaît pas en thématisant le phénomène et ainsi en assoyant son savoir sur l'affranchissement de l'altérité du phénomène en question. La vie de l'homme devient ainsi une confrontation avec

des objets et des êtres qu'il lui faut classer dans des catégories très précises. S'il ne peut le faire, il ne peut avoir prise sur le monde. Tout doit être objectivé.

Cette façon de comprendre le savoir et de l'orienter dans la vie sociale trouve son corrélatif dans la morale en relation avec les religions et la politique. L'homme agit en fonction des enseignements reçus et ces derniers sont pensés et véhiculés en termes d'expériences collectives et religieuses valables pour un groupe donné.

Sur le plan politique, ces enseignements qui ignorent l'altérité vont permettre d'entretenir la guerre en tant qu'idée nécessaire et aussi en tant qu'attitude à l'accepter, la valoriser, la justifier et la commettre. Pourtant, la guerre est «pensée» et enseignée comme contraire au Bien. Pourquoi alors l'homme en accepterait-il la présence ? Posons la question comme l'a formulée Lévinas dans la préface de *Totalité et infini* : «On conviendra aisément qu'il importe au plus haut point de savoir si l'on n'est pas dupe de la morale[131].» Le philosophe affirme que la guerre est la plus grande épreuve dont vit la morale en même temps qu'elle la rend dérisoire.

1.1 La guerre comme si c'était bien

Le véritable enjeu de la guerre se situe dans la violence qui «ne consiste pas tant à blesser et à anéantir, qu'à interrompre la continuité des personnes, à leur faire jouer des rôles où elles ne se retrouvent plus, (...), à faire accomplir des actes qui vont détruire toute possibilité d'acte[132].» Étrangement, au nom de la paix (pour un État au détriment d'un autre), on arrive à faire croire que l'autre est l'ennemi et donc qu'il est nécessaire de le vaincre. Cet ennemi est sans visage, il est simplement inscrit dans un réseau de valeurs religieuses et/ou politiques qui se différencient suffisamment sur le plan des conduites pour justifier l'adhésion à un savoir et à une crainte bien tranchés. Plus étrangement encore, nous semble-t-il, alors même que les guerres s'inscrivent dans l'histoire, qu'il est possible de les étudier, de les comparer, elles continuent de faire l'objet d'un acquiescement implicite de la part des hommes. Comme le souligne François Jullien «la tentation est toujours récurrente, celle, manichéenne, d'instaurer le Mal en force propre et, à partir d'elle, à dramatiser sommairement l'Histoire : (...) de diaboliser l'autre, voire de requérir un autre à diaboliser, et d'invoquer «d'axe du mal».[133]

[131] *Idem.*, 5.
[132] *Idem.*, 6.
[133] F.Jullien, *Du mal/ Du négatif*, (Paris : Folio, Points, 2004), 49.

Cette idée de Jullien n'est pas étrangère à ce que Lévinas nomme la civilisation hypocrite attachée à la fois au bien et au vrai mais qui ne sait rien de ce bien et de cette vérité[134]. Les hommes en viendraient à entériner l'idée et le fait concret de la guerre parce que le savoir qui meuble leur vie vise d'abord et avant tout à combler les besoins matériels. La finalité des rapports humains serait enseignée dans cette optique. Lévinas croit en effet que, dans la guerre, l'homme qui attaque tend une embuscade à son semblable (ici un ennemi) et agit sur lui comme il a l'habitude d'agir lorsqu'il travaille.

Il faut expliquer ce qu'est le travail pour Lévinas pour comprendre le lien qu'il instaure entre cette activité nécessaire et le phénomène de la guerre. Pour ce faire, nous avons choisi deux caractéristiques du travail identifiées par Lévinas.

1.11 Le travail comme prise

Tout d'abord, le travail serait une *prise sur la matière*, une action sans aucune transcendance puisque ne visant que l'atteinte du besoin. Cette prise n'a rien à voir avec une connaissance originelle. Le savoir qui rend possible le travail est d'ordre technique et met en rapport une substance que la main du travailleur amène vers soi. Le mouvement de cette main ne ressemble en rien à celui que nous avons examiné dans la caresse. Ici, dans le travail, la main doit venir à bout de la résistance de la matière et cette dernière abdiquera puisqu'elle est de l'ordre de l'*élémental* et n'annonce aucun visage[135]. Il importe de définir cette notion d'élémental, non seulement parce qu'elle rend compte du sens de la prise dans le travail mais aussi parce que nous la retrouverons associée au mal. Lévinas nomme élémental le non-possédable, ce qui n'appartient à personne mais sur quoi tous agissent afin de créer des choses et, par extension, de la richesse. La face de l'élément est un pur anonyme puisque la qualité qui s'y manifeste ne détermine rien[136]. La face de l'élément permet uniquement la prise, sans qu'il y ait mouvement de conscience de la part de celui qui s'approprie. Il n'y a donc pas de représentation issue de l'élémental. La prise permet cependant de créer des zones extra-territoriales dans l'élémental. Par exemple, l'homme parvient à cultiver la terre, à extraire de la nourriture de la mer, à contrer les vents. Également, il se crée une demeure qui lui permet

---

[134] Irène Némirovsky, dans son roman *Suite française,* a écrit des pages intéressantes sur le sens de la guerre, toujours incomprise des êtres humains, bien que pour des raisons différentes. Nous avons mis en annexe un échange entre deux personnages du roman, une jeune femme de la ville de Bussy et un officier allemand, afin d'illustrer ces regards particuliers portés sur la guerre (Voir Annexe 1).
[135] Voir Annexe 2.
[136] E.Lévinas, *Totalité et infini*, 139.

d'ajourner le combat qui l'oppose à l'élémental. La demeure est ce lieu où l'homme se repose avant de retourner au travail et où il entrepose le fruit de son travail.

Cette position brute dans l'élémental (qui est en fait le monde dans lequel l'homme lutte pour survivre et retarder le moment de la mort) referme l'homme sur lui-même car il ne peut se mesurer à l'élément que par l'arrachement, lui-même visible dans l'amoncellement de choses tirées de l'élémental. C'est un peu le cercle vicieux de la matérialité qui satisfait l'égoïsme humain. Toutefois, la demeure, bien qu'elle soit inscrite au sein de l'élémental et qu'elle permette d'abord au travailleur d'y accumuler des biens, représente aussi pour l'être humain un lieu qui lui donnera l'opportunité de prendre du recul par rapport au monde extérieur dans lequel il agit sans réellement penser.

En fait, c'est dans la demeure, à partir d'elle (du sens qu'elle prendra dans la vie de chacun) que la jouissance continuera d'être bonheur (contentement ultime, satisfaction de tous les besoins) ou qu'elle éclatera dans son inquiétude pour l'autre homme et se transformera en Désir[137]. Nous comprenons donc que la demeure peut simplement représenter une possession de plus, confinant à demeurer dans les limites et la naïveté de la jouissance. Car, comme le souligne Lévinas «[l'] isolement de la maison ne suscite pas magiquement, ne provoque pas «chimiquement» le recueillement, la subjectivité humaine[138].» Sans la prise en compte de l'altérité du féminin et sans ouverture sur l'accueil, il n'y a que continuité, dans la demeure, d'une satisfaction matérielle. Lévinas l'avait déjà mentionné dans *De l'évasion* : lorsque l'existence temporelle prend la saveur de l'absolu, l'homme cherche simplement un refuge pour masquer ses peurs et entreposer ses avoirs.

Le travail, l'élémental qui en commande la forme et la relation au monde extérieur qui en résulte révèlent ainsi que l'une des manières d'être de l'homme est de se confronter à la matière dans un rapport de suprématie, sinon le besoin n'est pas comblé. C'est donc une manière d'être liée à l'animalité ; tous les vivants doivent arracher à leur espace initial les éléments ou les proies qui leur permettront de survivre. Évidemment, une distinction se pose entre l'animal qui attaque pour survivre et l'homme qui travaille pour survivre. Toutefois, le fait que le travail soit cette prise sur l'indéfini qui «soustrait l'être à son changement»[139] conforte le travailleur dans l'idée qu'il peut posséder, qu'il peut transformer les choses à sa convenance.

[137] C'est ce que nous avons examiné dans le premier chapitre.
[138] E.Lévinas, *Totalité et infini*, 164.
[139] E.Lévinas, *Totalité et infini,* 172.

1.12 Le travail, l'échange de biens et l'argent

Lévinas aborde aussi l'analyse du travail par le biais de l'échange des biens. Le travail produit des choses qui s'emportent et qui s'échangent. Ici, l'idée de thématisation est importante puisque ces choses ne peuvent que se comparer, se quantifier, se mesurer dans la valeur monétaire qui leur est attribuée. Le fait que le produit du travail doive son existence au besoin d'un être jamais rassasié et que, perdu au sein de l'anonymat de l'argent, il est susceptible d'être acquis par d'autres possédants éventuels ouvre soit au commandement, soit à la violence. À l'attitude initiale et objectivée du travailleur s'ajoute, par la valeur monétaire, une possession d'ordre subjectif, qui ne se compare en rien à la subjectivité éthique qui est passivité du soi ou vulnérabilité. Dans le rapport à l'argent, il est plutôt question d'un égoïsme qui se déploie dans une possession exagérée, dans l'appât du gain, dans la peur de manquer, demain, du nécessaire. Selon Lévinas, c'est parce que le travail oblige à aborder les choses de biais qu'elles ne peuvent se saisir qu'à partir de leur généralité, du concept qui les englobe, de la loi qui a permis de les tirer du néant[140].

Selon Lévinas, le problème moral que posent l'économie et l'argent s'enracine dans l'*axiologie de l'intéressement.* Ce qu'il faut comprendre par ce terme, c'est que la théorie des valeurs se décide par l'attachement originel des vivants à la vie (à l'exister), ce dont nous avons déjà parlé en abordant les notions de besoin et de jouissance. Agissant sur l'élémental, l'homme crée des choses qui, dans l'ordre économique, deviennent des biens. C'est alors que s'opère une totalisation d'êtres singuliers puisque, dans le salaire et dans les échanges de biens qui s'y rattacheront, se révèle une transaction qui n'est rien d'autre que l'action d'une liberté sur une autre[141]. La liberté qui peut ainsi assujettir une autre liberté est, bien sûr, celle des puissants de ce monde, ignorants de l'altérité humaine, faisant fi du caractère hétérogène de l'argent et du pouvoir d'acquérir choses et services[142]. Cette idée est ici fondamentale pour comprendre à la fois les conséquences immorales de l'économie et l'appel à la Justice invoqué par Lévinas.

Pour le philosophe, dès l'instant où l'intéressement du possédant fait en sorte qu'il oublie le travail amorti dans les objets et qu'il conçoit l'argent comme le *moyen terme par excellence* dans les échanges humains puisque l'argent maintient les individus en dehors de la totalité (le

[140] E.Lévinas, «Liberté et commandement», in *Liberté et commandement,* 45.
[141] E.Lévinas, «Le moi et la totalité» in *Entre nous*, 47.
[142] E.Lévinas, «Socialité et argent» in *L'Herne-Emmanuel Lévinas*, sous la direction de Catherine Chalier et Miguel Abensour, (Paris, Éditions de l'Herne, 1991), 135-136.

salaire permet d'acquérir des biens) tout en les y englobant (pour obtenir son salaire, le travailleur doit accepter d'être acheté), le possédant peut corrompre la volonté du travailleur et s'emparer de sa personne. C'est ce qui constitue une vision homogène plutôt qu'hétérogène du pouvoir économique. Cette homogénéité concerne directement le mal puisque des hommes se donnent le droit d'acheter leurs semblables mais aussi parce que les travailleurs, malgré qu'ils soient eux-mêmes intéressés (besoin, jouissance) et qu'ils acceptent de vendre leur travail contre un salaire, demeurent des individus singuliers qui se «refusent à l'addition»[143]. De ce fait, sont inévitables l'émulation entre les hommes, la compétition et la concurrence. Le mal que crée l'homogénéisation de l'argent étendra ses ramifications lorsque le fait suivant sera constaté, à savoir que la liberté et l'indépendance sont affaire de riches alors que pour les autres se présente une «(...) éventualité d'indépendance provisoire et précaire aux heures ou aux jours ou aux années, dégagées en vue de «l'en-soi et pour-soi» par l'argent de poche, par «l'argent en poche», par l'argent en banque[144].»

Pourtant, Lévinas considère que ces rapports nécessaires à l'élémental pourraient mener à une vision hétérogène des échanges de biens et même de l'argent. Pour ce faire, il y aurait trois grandes conditions :

1. De la part de chacun, il doit y avoir une ouverture à Autrui comme nous l'avons vu jusqu'à maintenant.
2. De la part des plus riches, doit se manifester une capacité de saisir que, dans l'échange inégal qui est né de l'axiologie de l'intéressement, s'est tout de même produit une rencontre qui «est un *tout-contre-le-visage*» qui est déjà une interpellation de celui qui vit misérablement mais qui se tait. Lévinas en appelle-t-il davantage à la responsabilité selon la position sociale ? Dans une société libérale, il nous semble que ce soit le cas. Lévinas a critiqué cette dernière en soulignant qu'une telle société cache à l'homme les pouvoirs inquiets dont il est capable (référons-nous ici au Désir) en faisant triompher la sereine raison qui permet à chacun de garder ses distances et donc d'éviter la proximité nécessaire à l'accueil d'Autrui[145]. Une autre raison nous permet de croire que la responsabilité de celui qui valorise la richesse au détriment des hommes est plus grande ; cette raison est la référence énoncée par Lévinas du verset 6 du chapitre II d'Amos[146], dans lequel il est dit que le Seigneur reproche

[143] E.Lévinas, «Le moi et la totalité» in *Entre nous*, 47.
[144] E.Lévinas, «Socialité et argent" in *L'Herne-Emmanuel Lévinas*, 136.
[145] E.Lévinas, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*,13.
[146] E.Lévinas, «Le moi et la totalité» in *Entre nous*, 48.

particulièrement aux gens d'Israël de vendre l'innocent comme esclave pour récupérer leur argent.

3. Afin que l'axiologie de l'intéressement cède sa place à l'axiologie de la transcendance, pour que le tiers soit véritablement intégré dans les échanges économiques, il faut une Justice qui requiert un État soucieux de rigueur et capable de faire preuve d'autorité informée et impartiale[147].

Nous n'en sommes pas là, évidemment. Alors cette concurrence entre les hommes mène aux cruautés, aux tyrannies de l'argent et à la violence sanglante des guerres. Nous sommes en présence du mal élémental. Car l'anonymat de la matière, conjugué à celui de l'argent, relègue l'intériorité nécessaire à l'ouverture métaphysique à l'arrière-scène et ouvre la voie à ce discours qui porte le masque du savoir mais qui cache des desseins subversifs.

1.2 L'idéologie comme discours

Ce discours, c'est la rhétorique, telle que Platon nous l'a enseignée, et c'est le discours mensonger des décideurs. Nous pouvons supposer qu'il va de pair avec l'axiologie de l'intéressement et le mépris d'une plus grande égalité dans l'ordre économique.
Nous avons vu précédemment qu'aux yeux de Lévinas, le langage entre les hommes est d'abord un dit avant d'être un Dire. Ce dit, ou rhétorique, permet de ruser avec notre prochain. La rhétorique permet de flatter, de mentir sous couvert de diplomatie. Il y a ruse et mensonge parce que, de la même façon que l'argent oppose deux libertés (deux volontés), la rhétorique est l'action d'une liberté qui en corrompt une autre. Le mensonge permet de fixer les catégories nécessaires à l'exclusion du tiers. Puisque l'orateur ment, il ne se positionne pas dans un face à face mais aborde l'autre homme de biais. Or, la Justice nécessite un discours vrai et, dans un monde où le travail est nécessité, la vérité du discours passe par la volonté de créer des lieux communs, d'abolir la propriété exclusive de la jouissance, de faire acte de générosité et de partage[148].

Si l'État, par ses représentants, peut mentir c'est qu'il ignore le *Nous* surgi du rapport entre Moi, Autrui et le Tiers. Assigné à répondre de son prochain, le sujet aspire à une Justice qui n'est pas virtuelle mais bien inscrite dans les lois d'un État ouvert sur la fraternité. Or, l'État

---

[147] E.Lévinas, «Socialité et argent» in *L'Herne-Emmanuel Lévinas.*, 138.s
[148] E.Lévinas, *Totalité et infini*, 74.

n'en appelle pas du Nous pour se constituer et pour exercer son pouvoir. C'est que l'État ne connaît pas l'*obsession,* cette relation avec le dehors qui est antérieure à l'acte qui ouvrirait ce dehors[149]. Il se complaît plutôt dans une position *d'accusation,* ce qui signifie que la raison qui préside aux décisions qu'il prendra se fonde sur ces catégories qui fixent le monde social. Le mode accusatif qui instruit le jeu du pouvoir ne remet pas en question les lois ou les sanctions ; il permet plutôt le triomphe des idées convenues dans une totalité qui ne sait opérer de rupture étatique. Il n'y a donc pas de remise en question de la part de l'État. Si ce dernier connaissait l'obsession (que connaît le sujet tourné vers Autrui sous le regard du tiers), l'accusation de la catégorie se retournerait «en un accusatif absolu sous lequel est pris le moi de la conscience libre[150].»

L'obsession, c'est celle de responsabilités qui doivent se prendre parce que des gens souffrent ou font souffrir les autres. Nous pourrions ici rétorquer que l'État le fait puisque les sanctions judiciaires visent précisément à reconnaître la faute et la culpabilité. Mais, aux yeux de Lévinas, il importe de se demander si l'État se sent vraiment accusé de ce que font et souffrent les autres ou s'il n'agit qu'en fonction de cet impérialisme dominateur qui est le propre de tout moi. Une véritable justice étatique exige une véritable culpabilité.

Cette idée est fondamentale, nous semble-t-il, dans l'examen du problème du mal. Jusqu'où les décideurs ressentent-ils de la culpabilité pour toutes les souffrances que les citoyens ressentent ? Quel discours les décideurs tiennent-ils face à cette souffrance que l'on appelle pauvreté, violence, guerre ? L'État s'accuse-t-il ? Bien sûr que non. Son discours se réfère plutôt aux catégories, et elles sont nombreuses selon les cas de souffrance rencontrés : manque d'éducation, pauvreté, manque de volonté, mondialisation, rationalisation des ressources, immigration et ghettoïsation, gangs de rues et mafia, ennemis politiques et religieux, etc.

On en appelle même parfois à la génétique.

Ce discours accusatif, fondé sur la raison, permet, selon Lévinas, d'opposer continuellement une classe à une autre, dans un «faisceau d'illusions commandées par les intérêts et les besoins de compensation[151].» Ce faisceau d'illusions est le fondement même de l'idéologie, par laquelle les mystificateurs en viennent à se mystifier eux-mêmes. L'État mystificateur, en

[149] Nous nous permettons ici de reprendre deux notions appliqués par Lévinas au problème de l'ouverture de la conscience pour expliquer pourquoi l'État ne dirige pas en vue de la Justice ; il s'agit de l'accusation et de l'obsession. Lévinas en traite notamment dans le quatrième chapitre de *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence.*

[150] E.Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, 174.

[151] E.Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, 19.

arrive à croire et à dire qu'il défend les intérêts de tous alors qu'il se fait le porte-parole de l'ontologie occidentale, des groupes d'intérêts religieux, de la science et du pouvoir économique. C'est ici le discours de l'intéressement, une « rhétorique rongeant la substance même de la parole précisément en tant que celle-ci se trouve en état de « fonctionner en l'absence de toute vérité» (...). Mais, dès lors, une idéologie plus désolée que toute idéologie et qu'aucune science ne saurait récupérer sans courir le risque de s'enliser dans le jeu sans issue qu'elle voudrait interrompre[152].» On comprend donc que l'État, complice des lieux où se crée le pouvoir totalitaire, ne peut qu'ignorer l'obsession et donc la communauté du Nous.

Le discours accusatif échoue à la création d'un ordre interhumain, que le sujet peut créer grâce au tiers et que l'État pourrait réaliser s'il abordait le tiers dans le citoyen. Un discours juste, vrai, envisagerait la souffrance dans une perspective interhumaine et dirait le mal dans sa concrétude plutôt que dans son abstraction[153].

Un tel discours est-il envisageable alors que nous voyons les décideurs s'enliser dans les mensonges et trop souvent endosser les fautes de leurs semblables (les autres décideurs) parce qu'ils redoutent que ces derniers révèlent quelque secret honteux les concernant ? Jorge Semprun, qui a connu la déportation à Buchenwald en 1944, considère qu'on ne peut exiger la disparition de la pulsion de Mal et « [t]out juste peut-on construire des barrières efficaces, des schémas de droits (...) pour que prévale la capacité du Bien[154].»

Muhammed Yunus, prix Nobel de la paix 2006, est un exemple majeur de ces bâtisseurs de barrières efficaces contre cette souffrance qu'est la pauvreté ; il est l'inventeur, au Bangladesh, du microcrédit, qui se fonde sur l'accord de petits prêts à des gens qui n'ont pas de répondant et qui leur laisse la pleine possession des objets qu'ils confectionnent. Selon Yunus, la pauvreté n'a de place que dans un musée et non dans une société humaine civilisée[155]. Le discours de Yunus est démystification, au sens lévinassien du terme. Mais il peut l'être parce qu'il y a eu face à face et domination du tiers. Face à face avec des gens qui se faisaient exploiter et domination du tiers, c'est-à-dire tous les pauvres qui voient leur existence ruinée dans une société sans rupture de totalité et dans laquelle sont contenues en effervescence les prémices de la guerre.

---

[152] *Idem.*, 24.
[153] E.Lévinas, »La souffrance inutile» in *Entre nous*, 111.
[154] «Le grand voyage de la mémoire», propos recueillis par Gérard de Cortanze, in *Le Magazine littéraire*, No438, Janvier 2005, 45.
[155] «Le prisonnier et le laboureur» par Béchir Ben Yahmed, in *LA REVUE- pour l'intelligence du monde*, No 6, Janvier/Février 2007, 6-9.

Que savons-nous du Bien ? Tant que nous demeurons figés dans les catégories et tant que le discours des représentants de l'État abonde dans le sens de la rhétorique, nous ne pouvons prétendre le connaître et encore moins l'aborder de face. La condensation de l'égoïsme naturellement humain dans le rapport immédiat à la matérialité fait en sorte que le mal part de chacun mais atteint son paroxysme dans l'État. Pour l'être humain, ne pas connaître le Bien, dans son exigence de hauteur, c'est agir autrement qu'en adulte. Ce terme, Lévinas l'appose à une «théologie» où l'éthique ne s'efface jamais devant la flatterie du geste pieux, à une société dans laquelle est enseigné le rapport entre l'homme et Dieu, à une conscience de soi qui sait que sont possibles justice et injustice[156]. Être adulte, c'est rendre le monde intelligible dans le face à face et non dans l'interprétation de l'existence humaine comme si elle n'était qu'une réalité naturelle parmi d'autres. Être adulte, c'est se découvrir plus exigeant à l'égard de soi-même qu'à l'égard des autres lorsqu'il s'agit d'affronter «l'éternelle hémorragie» de la souffrance de façon responsable[157].

2. Pour une dédramatisation du mal

L'éternelle hémorragie de la souffrance trouve son corrélatif, nous semble-t-il, dans le *Il y a*. Celui qui est capable de Justice, cet adulte intégralement responsable qui n'attend aucune manifestation secourable de ce Dieu qui se voile la face[158], s'aperçoit, devant la domination des instincts dans les individus et dans l'État, que sa position est celle d'une victime, position souffrante dans un monde en désordre où le mal domine le Bien. Nous ne sommes plus dans l'ordre du *Il y a* originel mais il y a certainement un bruit de fond qui dérange la conscience du sujet éthique, d'autant plus que sa connaissance du Vrai et du Juste l'accompagne. Nous oserons dire que cet état de sujet souffrant est pire que celui de l'inquiétude dans l'être puisque toute l'horreur de l'inaction éthique, dans une action commandée en vertu des besoins, ne rend plus l'existence dérisoire mais oblige à y donner un sens. Nous considérons ici que l'idée du tiers permet cette transmutation de sens. L'humanité qui déborde des visages ouvre au mystère de la vie et rend caduque la course effrénée vers l'assouvissement des besoins. Souffrir, c'est s'apercevoir que toutes les injustices dont les hommes sont capables relèvent d'un infantilisme qui s'ignore fondamentalement et qui se targue d'une supériorité sans fondement légitime. Par exemple, ces gens qui sont respectés parce qu'ils ont du pouvoir,

---

[156] E.Lévinas aborde notamment la notion de théologie adulte dans *Difficile liberté,* 27-46 et 218-223 et dans *À l'heure des nations,(*Paris : Les éditions de Minuit, 1988), 84-88.
[157] E.Lévinas, «La loi du talion» in *Difficile liberté,* 227.
[158] E.Lévinas, »Aimer la Thora plus que Dieu» in *Difficile liberté*, 220.

de l'argent, des biens, ne sont au fond que des enfants qui continuent à jouer leur propre vie et celle des autres. À quoi sert la fortune sinon à posséder plus d'exemplaires d'objets relativement semblables ? La souffrance, c'est un dur constat qui dépasse certainement l'état sensoriel et qui devient une offense à la conscience même puisque rien ne saurait expliquer ou justifier la soumission d'une majorité pour qu'une minorité puisse s'amuser à sa guise. Puisque Lévinas fait largement appel à la philosophie platonicienne, nous aimerions ici établir un lien entre cette souffrance du sujet éthique et la sortie du prisonnier de la caverne, telle que Platon l'initie dans *La République*. Le prisonnier de la caverne voit des ombres, qui rendent compte du passage de statuettes. Il ne peut leur reconnaître aucune identité. Sorti de la caverne et engagé sur le chemin menant à la vérité, le même homme découvre une réalité plus noble, plus juste et plus vraie et souffre de la condition de ses semblables, encore soumis aux affres des ombres, somme toute pathétiques dans leur prétention à dire le vrai. L'ancien prisonnier pourrait éduquer à la justice mais il sait, parce qu'il a connu la vie dans la caverne, qu'on le mettra à mort s'il annonce un dehors libérateur mais difficile d'accès. N'est-elle pas là toute la souffrance humaine, dans la connaissance du Vrai mais dans la connaissance aussi de l'indifférence humaine qui se pose comme supérieure tant qu'elle s'abreuve à la richesse (ou à sa recherche)? Lorsque Lévinas soutient que l'individu ne peut triompher que dans la conscience, c'est-à-dire dans la souffrance[159], on comprend que la pleine mesure du sujet éthique s'accomplit dans le rejet du mal. Si Dieu se voile la face, le sujet ne peut faire de même. Devant l'inéluctabilité du mal, le sujet doit répondre du face à face et se présenter, lui, comme visage accueillant, refusant le mal pour Autrui.

2.1 Comprendre la souffrance dans sa dimension éthique

La souffrance du sujet conscient n'a rien de commun avec la souffrance du moi lorsque survient le mal. La souffrance du moi est liée à l'angoisse qu'éprouve l'être humain lorsqu'il craint pour sa survie, lorsqu'il ressent dans son corps un mal physique, lorsqu'il adopte une position virile en songeant à sa propre mort. Nous l'avons déjà mentionné dans le premier chapitre, l'angoisse concerne la question de la matérialité et se nuance donc par la satisfaction des besoins et l'entrée dans l'état de désir. Faire de la question du mal un problème d'angoisse, c'est demeurer rivé à ce qui nous fait mal sur un plan individuel.

---

[159] *Ibid.*

2.11 Le rapport à Dieu dans la souffrance

Cet intéressement serait la première forme de la dramatisation du mal, croyons-nous, puisque l'être humain qui se voit (ou qui croit) être privé de ce dont il aurait besoin se pose comme victime par rapport à l'ensemble des hommes comblés. La souffrance serait identifiée ici comme ce qui *me* fait mal, tant dans le manque que dans la distance qui se pose entre ces hommes qui ne souffrent pas et *moi*. Cette attitude ne serait pas étrangère à l'interprétation que beaucoup d'hommes ont de l'idée de Dieu et qui explique pourquoi notre conception du mal se trouve à telle point confuse que nous nous trouvons incapables de l'aborder de face. Les normes du savoir, lorsque relatives au mal, permettent de justifier le vide dans lequel éclôt l'angoisse. Mais il n'y a pas de vide (ou de néant) aux yeux de Lévinas et c'est pourquoi refuser ces normes-là ne signifie aucunement être borné mais s'ouvrir à une compréhension différente qui saisira que le contenu du mal ne se réduit pas à ce qui est connu et donc catégorisé. Également, se positionner en vue de saisir les modalités originaires propres au mal, c'est cesser d'identifier l'apparaître du mal dans la souffrance personnelle puisque cette modalité oblige à considérer ce que nous nommerons le *non encore apparu du mal*, non pas dans une nouvelle souffrance qui pourrait envahir le sujet mais dans un *apercevoir autrement* la souffrance. C'est ainsi que s'interrompt l'aventure ontologique de l'âme puisque le sujet opère une rupture avec la recherche des causes de sa souffrance. Enfin, il ne reste plus au sujet qu'à consentir à cette compréhension d'un mal qui dépasse ce qu'il est habitué d'en penser et d'adopter une conduite qui prendra en charge la souffrance d'Autrui.

Mais se défaire de son propre rapport au mal, c'est d'abord revoir son rapport à Dieu. La souffrance ressentie et dite par le Même est habituellement d'abord attribuée à Dieu, que l'on prend à témoin en même temps qu'on l'accuse[160].

L'accusation porte sur l'excès du mal qui nous accable. Un excès perçu comme quantité alors que, selon Lévinas, seule la qualité du mal importe, comme nous le préciserons un peu plus loin. L'excès quantitatif du mal amène le sujet à se demander : pourquoi Dieu m'afflige-t-il de tant de souffrances ? Pourquoi le mal est-il excessif dans ma vie ?

---

[160] Dans *De Dieu qui vient à l'idée*, Lévinas rend compte de ce que le mal n'est pas en faisant la critique d'un essai de Philippe Nemo intitulé *Job et l'excès du mal* (1978). Cette critique concerne particulièrement la fausse interprétation que nous avons du mal lorsque nous thématisons notre rapport à Dieu et que nous définissons le mal par la souffrance que nous ressentons. Lévinas distingue trois éléments relatés par Nemo dans le vécu du mal. Nous retenons ces trois éléments pour expliquer le rapport entre la souffrance du Même et le rapport erroné qui se crée avec Dieu. Il s'agit donc de l'excès du mal, de l'intention divine et de la haine du mal.

Cette interprétation du mal n'est pas étrangère à l'idée d'une intention de la part de Dieu. Cependant, croire que Dieu *me* vise en me faisant souffrir limite la juste compréhension du mal. En effet, se croire objet d'une intention, c'est d'abord se reconnaître premier souffrant et poser le bien et le mal dans un rapport équivalent comme si Dieu pouvait me faire du bien autant que du mal. C'est comme si Dieu était pensé comme celui par qui s'annonce le bien comme alternative au mal et que la souffrance qui accompagne le mal, qui rend ce dernier si malin, avait pour but de faire haïr le mal pour valoriser le bien. Nous constatons que cette interprétation du mal ne concerne que l'homme lui-même puisqu'il lui faut ressentir la souffrance pour aller vers Dieu et thématiser sur un même plan le bien et le mal : le bien m'épargne la souffrance tandis que le mal m'atteint dans toute son horreur.

Cette façon d'interpréter le mal dans sa concrétude, dans ce qu'il signifie par rapport à l'angoisse et à la souffrance du Même, voilà ce qui expliquerait la naïveté humaine à croire que Dieu efface toute faute commise en ce monde. L'incompréhension de l'essence même du mal laisse croire que le mal est un principe mystique que le respect d'un rite suffit à régler, même si c'est toujours sur une base temporaire[161]. Il suffirait de prier Dieu pour qu'il cesse de nous viser et de nous atteindre par le mal. Mais le mal ne doit pas s'interpréter en fonction de soi. Le mal est essentiellement une offense qu'un homme fait à un autre homme et, si le mal est excès, c'est qu'il se comprend en fonction d'une *qualité,* celle de la non-intégrabilité de ce qui est non-justifiable. C'est pourquoi le mal n'appelle pas la lamentation (dramatisation) mais une réponse de soi à la souffrance d'Autrui à cause du mal qui lui est fait. Que ce mal soit notre œuvre ou celle d'un autre homme, il faut demander pardon. Il ne nous appartient pas de décider que la faute est effacée par une action quelconque qui nous semblerait juste. Par exemple, il ne suffit pas de s'excuser, de combler un besoin ou de demander pardon à Dieu. Une faute commise envers un autre homme ne s'efface que par la volonté de cet homme. Personne, dira Lévinas, ne peut se substituer à la victime et cette dernière peut refuser le pardon. Cette idée signifie-t-elle qu'il faut accepter l'absence de pardon et la continuité du mal que cela suggère ? Si l'autre homme refuse de pardonner, ne sera-t-il pas tenté de se venger et donc d'entretenir le mal ? Ces questions nous amènent à poser un deuxième moment à la dédramatisation du mal.

[161] E.Lévinas, »Une religion d'adultes», in *Difficile liberté*, 41.

2.12 Pour une révision de la loi du talion

L'absence possible d'un pardon de la part d'Autrui doit être envisagée pour ce qu'elle est, c'est-à-dire dans la responsabilité qui incombe à l'autre homme. Pour le sujet lui-même, le mal peut aller jusque là, c'est-à-dire dans l'affrontement et l'acceptation du refus de pardonner de la part de l'autre homme. Reconnaissons qu'il faut ici beaucoup d'humilité puisqu'il est habituel pour l'homme de croire qu'il suffit de s'excuser pour être absous de toute faute. Pour continuer de porter en soi la douleur d'Autrui, il faut donc rompre avec une autre forme de dramatisation du mal, celle de la loi du talion. Cependant, Lévinas nous met en garde contre l'interprétation habituelle que nous faisons de cette section du Lévitique (24,17-19) qui, face au mal, recommande d'agir envers autrui de la même manière qu'il a agi envers soi ou quelqu'un d'autre.

Telle quelle, cette prescription semble justifier la vengeance. Seule la conséquence de l'action d'autrui est prise en compte et elle l'est en fonction de l'atteinte qu'elle porte au Même. L'orgueil, la vanité l'emportent ainsi sur l'interrogation et créent un état d'urgence qui exige réparation. Sinon l'être humain a de la difficulté à continuer à vivre puisque, pour exercer sa vengeance, même si le plus souvent il ne fera qu'y penser sans passer à l'acte, il revient continuellement sur le mal et entretient son état de souffrance. La vengeance comme réponse au mal est propre à l'homme qui préfère la sensibilité à la conscience et qui réagit par instinct. Même lorsqu'il acceptera que les litiges soient réglés socialement, celui qui souhaite la vengeance attend une réponse juridique cinglante. Mais la loi du talion, ainsi interprétée, s'attache-t-elle au mal pour lui-même, en lui-même ? La vengeance qui s'y rattache fera-t-elle en sorte d'effacer le mal au plus près de ses fondements ? Si tel était le cas, chaque personne qui a «subi» le mal serait satisfaite, en paix avec elle-même et avec le monde, lorsque la prescription «œil pour œil, dent pour dent» est bien appliquée. Mais ce n'est pas le cas. La loi du talion, soit ne répare rien et laisse la personne «vengée» dans un état d'inconfort moral, soit lui donne l'illusion que réparation est faite mais ne mène à aucune satisfaction qui l'élèverait au-dessus de sa condition de Même. Un autre problème se pose avec l'idée de vengeance ; c'est celui de la réparation pécuniaire d'une faute. La dramatisation du mal qui trouve sa voie dans la vengeance laisse croire qu'une indemnité matérielle compensera le mal subi. Mais, comme le dit Lévinas, une blessure d'argent n'est pas mortelle surtout lorsqu'elle concerne ceux qui peuvent payer «(...) les dents cassées, les yeux crevés, les jambes brisées de tout leur entourage[162].»

[162] E.Lévinas, «La loi du talion» in *Difficile liberté*, 226.

La loi du talion figée dans la vengeance soustrait à la conscience l'exigence d'humanité que le mal, malgré son horreur, doit inspirer. Selon Lévinas, telle qu'elle apparaît dans Le Lévitique, la loi du talion prescrit un message universel qui s'inscrit en faux contre toute loi du maquis et qui demande de prendre sur soi la souffrance de l'autre homme. Dédramatiser le mal qui nous est fait, c'est donc se refuser à ressentir à l'intérieur d'une totalité (l'orgueil du Même) ou à mettre un prix sur une faute mais plutôt chercher comment humaniser la justice de telle façon qu'elle se conçoive sans passion et sans bourreau[163]. Que faut-il entendre ici par l'idée de bourreau ? Il s'agit de celui par qui la vengeance peut s'exercer sur un plan anonyme mais socialement légitimé, celui qui menace le prochain, sans avoir aucun visage. Le bourreau est privilégié dans toute relation symétrique alors que nous savons que la seule relation éthique qui soit possible est d'ordre asymétrique. Dédramatiser le mal implique donc que le sujet pense toujours en fonction de la défense du tiers et non à partir d'une menace qui le concerne[164]. Et dès lors, la vengeance ne peut que céder la place à ce que Lévinas nomme la rééducation du méchant. Parce qu'elle relève de la responsabilité et de la liberté éthiques, la rééducation nous apparaît comme une rupture importante de la dramatisation du mal puisque Lévinas la relie à un engagement conscient qui permet «(...)d'entrevoir des horizons plus vastes que ceux du village natal(...)[165] .» En ce sens, dédramatiser signifie se défaire de nos lois grégaires, tant sur le plan personnel que social et se donner face au mal subi une exigence encore plus grande de liberté en se maintenant envers et contre tout dans une relation asymétrique qui garantit l'ouverture à la Justice.

2.13 La violence

Pour dédramatiser le mal, et pour ouvrir la voie à la rééducation de tous, il faut aussi connaître les lieux où se manifeste socialement le mal. Il nous faut cesser de laisser l'histoire jouer le rôle de magistrat car ce n'est qu'ainsi, soutient Lévinas, que nous pourrons briser la chaîne des violences[166]. Nous présentons donc comme troisième moment de la dédramatisation du mal ce regard lucide que nous devons poser sur la violence qui n'est pas toujours apparente et qui n'est pas toujours commise par ceux que juge la société.

[163] *Ibid.*
[164] E.Lévinas, «Philosophie, Justice et Amour» in *Entre nous*, 115.
[165] E.Lévinas, «Une religion d'adultes» in *Difficile liberté*, 45.
[166] *Idem.*, 46.

A) Souffrance dans la demeure

Nous avons vu que la demeure, lieu privilégié du féminin, peut ouvrir à l'intimité et donc à l'accueil ou, tout bêtement, ne représenter qu'un lieu permettant l'accumulation de biens. Mais qu'arrive-t-il lorsque le mal s'y produit, qui n'est pas le mal de l'extra-territorialité que nous avons également souligné ? Qu'arrive-t-il quand la demeure est l'objet d'une intrusion violente, dans une conception totalitaire de la vie humaine? Il ne fait aucun doute que la violence sociale envers autrui nécessite une intrusion dans l'intimité de ce dernier. Dans ce qui lui appartient, dans cet espace nécessaire à la récupération, à la distance d'avec le monde du travail et des échanges économiques. Parmi les formes possibles de l'intrusion, nous proposons d'examiner le parasitisme et l'invasion au nom de la justice.

- **Le parasitisme**

Que faut-il entendre par parasitisme ? Il s'agit d'une manière de prendre sans jamais rendre. C'est donc, initialement, une usurpation. À travers l'histoire de l'humanité, plusieurs formes de parasitisme se sont manifestées mais toutes auraient ceci de particulier : leur inscription dans l'art de perturber. Le parasite, en tant que puissance du bruit perturbateur, « (...) brouille une communication, perturbe un message[167].»

L'hôte est donc piégé au départ. Le parasitisme s'oppose à l'hospitalité puisque le parasite, bien qu'intégrant la demeure d'un autre homme, n'est en fait que tourné vers lui-même, comme si l'hôte tenait un miroir dans lequel l'égoïsme du perturbateur pouvait se refléter. De ce fait, «là où l'hospitalité est accueil de l'autre, lointain/prochain, le parasitisme implique que l'autre est même et transforme l'accueil de l'autre en accueil du même, en l'accueil d'un autre en moi[168].»

Dans sa forme sociale, c'est-à-dire dans les rapports économiques et politiques, tout homme serait parasite. C'est ce que défend Michel Serres qui considère que les hommes créent une chaîne d'abus et de mensonges parce que les relations économiques et politiques obligent presque l'homme à chercher à prendre la place de l'autre. Serres met aussi en perspective l'appropriation que l'homme fait de la nature et de ce qui la constitue (les animaux, les forêts,

[167] Myriam Roman et Anne Tomiche, «Être hôte aux dépens de celui qui reçoit», in *Le livre de l'hospitalité*, 1175.
[168] *Idem.*, 1198.

les rivières) dans le plus flagrant des parasitismes puisqu'il prend sans aucun souci de rendre[169].

Sous toutes ses formes, le parasitisme nous semble bien correspondre au mal puisque, de son apparaître jusque dans son implantation, il n'est que prise brutale, inconscience et mensonge. Appliqué à la nature, le parasitisme ne donne-t-il pas les résultats auxquels nous sommes aujourd'hui confrontés et dont, bien sûr, nous sommes tous responsables ? La destruction de la nature témoigne des intérêts immédiats de l'homme et de son aveuglement à la présence du tiers. Plusieurs emplois sont assurés tant que l'on peut harnacher des rivières et déboiser à petite et à grande échelle. Mais l'avenir de l'humanité est remis en cause et cette humanité, ce sont les enfants à naître (ici, le tiers). La rhétorique est bien visible de la part de ceux qui nous dirigent, qui savent bien que le processus est irréversible. Mais la rhétorique, chaque citoyen la fait également sienne dès l'instant où il prétend que c'est au gouvernement d'agir. Le bruit est intense et dans la confusion qui en résulte, le mal continue son œuvre. D'autant plus que la science, par certains de ses aspects, ajoute sa propre voix à la rhétorique lorsqu'elle prétend pouvoir constamment améliorer les conditions de vie de l'être humain et trouver des solutions aux problèmes qu'elle contribue à créer.

C'est du moins ce que reproche Lévinas à la science : un objectivisme qui s'étend aux savoirs qui ont l'homme pour objet et qui amène la pensée contemporaine à se développer dans un être sans traces humaines, sans subjectivité nécessaire au questionnement sur le désintéressement[170]. Le parasitisme, bien que Lévinas n'ait pas utilisé ce concept en tant que tel, n'apparaît-il pas dans la critique qu'il fit de la conquête de la lune en 1969 ? Lévinas voit dans cette «aventure surhumaine» la concrétisation de la totalité. Non seulement cette percée scientifique laisse croire que l'homme est capable de tout mais l'horizon dont témoignent les astronautes est tout à fait déshumanisé. Plus la science se coupe du monde intrinsèquement humain, plus elle s'éloigne du regard du tiers et plus elle creuse son savoir dans une pure technologie qui se questionne en fonction de ses propres fins. Dès 1961, l'astronaute soviétique Gagarine exprimait publiquement cette prétention de la science à se suffire à elle-même et à poser les jalons d'un nouveau savoir. En effet, Gagarine affirma ne pas avoir trouvé Dieu dans le ciel, après avoir été le premier homme à voyager dans l'espace, réalisant une révolution complète autour de la terre. Une sottise, dira Lévinas, mais une sottise qui

[169] *Idem.*, 1178-1179.
[170] E.Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, 22-23.

révèle ici encore l'infantilisme de l'être humain et qui a des conséquences graves sur le plan éthique. Infantilisme qui témoigne d'une méconnaissance du sacré et qui atteint la multitude des hommes dans le sens brut que cette déclaration peut produire. Plus graves sont les conséquences éthiques qui commencent à se manifester dans le fait que «[p]our une heure, un homme a existé en dehors de tout horizon (...). Un homme existait dans l'absolu de l'espace homogène[171].» Il nous faut préciser que Lévinas fait référence à cette percée dans l'espace pour deux raisons. Tout d'abord, il semble approuver le fait que le Lieu ait été quitté, cet espace fermé sur lui-même qui permet l'idolâtrie et l'enracinement. En démontrant que la vie humaine a été possible, même temporairement, en dehors de l'horizon connu et visible, la science a pu ouvrir une brèche dans la conscience et démontrer que les hommes s'aperçoivent en dehors de la situation où ils sont campés. Toutefois, et c'est l'autre aspect de sa critique, faut-il savoir demeurer dans les limites du mystère et si la science se ferme sur son propre pouvoir, il n'y aura qu'une plus grande mystification de l'univers. C'est pourquoi, dès 1961, Lévinas invoquait la prudence face à la science en affirmant qu'il importe de défendre l'homme contre la technique du vingtième siècle, qui fait fi de l'identité humaine pour faire entrer l'homme, tel un rouage, «dans une immense machinerie où tournent choses et êtres[172]. La déclaration de Gagarine, pour sotte qu'elle parut alors, n'est toutefois pas étrangère aux visées des grandes puissances puisque dès 1959, donc avant l'exploit des Soviétiques, l'Assemblée générale des Nations Unies créait le Comité pour l'utilisation pacifique de l'espace extra-atmosphérique. Aujourd'hui, l'espace est le lieu de transactions économiques où dominent la présence et les droits des fournisseurs de services commerciaux. En repoussant les limites de la divinité les États se sont donné des droits qui permettent l'intervention parasitaire au nom du savoir et du progrès. Et l'homme, consommateur de télécommunications, ne peut qu'applaudir à ce progrès.

Pourquoi alors parler ici de souffrance ? La condition de l'homme moderne n'est-elle pas ouverte sur le mieux-être et sur le bonheur ? Bien que ce ne soit pas ici le lieu de faire l'examen des problèmes éthiques conséquents au développement technologique, soulignons simplement que la misère humaine, devenue visible par un très grand nombre d'individus à travers le monde, ne se tarit ni en quantité ni en «qualité» et que l'inaction éthique trouve son

[171] E.Lévinas, «Heidegger, Gagarine et nous», in *Difficile liberté*, 350. Lévinas aborde aussi le cas Gagarine dans *De Dieu qui vient à l'idée*, 24-25.
[172] *Idem.*, 347.

compte dans le contentement du même qui s'amuse plus qu'il ne s'instruit des avancées de la technologie.

- **L'invasion au nom de la justice**

La justice, selon les formes qu'elle prend à travers les contextes sociaux, peut autoriser l'invasion de la demeure par la force, bien qu'elle se justifie déjà au nom de la loi. La violence se manifeste autant par l'entrée «en douceur» où la ruse permet de saisir l'habitant derrière son dos, que par l'intrusion brutale qui est celle des conquérants. Insistons sur cette dernière forme puisqu'elle est la plus répandue et qu'elle procède de décisions économiques et politiques qui ont fait des ravages au sein de l'Humanité. Pour la conquête territoriale ou parce que des lieux sont occupés par des adversaires idéologiques, des hommes se donnent le droit d'entrer de force dans la demeure d'autrui, d'y prendre leurs aises et, éventuellement, de détruire le lieu et son occupant. Une fois le délit commis, le conquérant parviendra à convaincre nombre de gens que cette violence était nécessaire puisque la demeure abritait l'ennemi. Et qui sait ce que l'ennemi aurait pu commettre s'il n'avait été violenté jusque dans ses retranchements ? En Amérique, l'histoire des Amérindiens répond à cette mystification venue de France et d'Angleterre.
Mais partout, et depuis fort longtemps, cette violence a opposé les hommes entre eux. Il faut que la rhétorique institutionnelle soit bien menée pour que l'homme croie nécessaire d'attaquer et de détruire ses semblables. Qu'est-ce que cet homme a oublié pour envahir l'intimité d'un semblable ? Pour répondre à cette question, nous ferons appel à une lecture talmudique de Lévinas, celle du texte du Traité «Sanhédrin», lequel s'inspire du *Cantique des cantiques*[173]. Ce que Lévinas veut démontrer, c'est que la morale commence en nous et non pas dans les institutions. C'est pourquoi «[e]lle exige que l'honneur humain sache exister sans drapeau[174]. Le verset commenté est le suivant :

«Ton nombril est comme une coupe arrondie pleine d'un breuvage parfumé ;
ton corps est comme une meule de froment, bordée de roses.»

Ici, c'est l'expression «bordée de roses» qui nous intéresse. À partir des interprétations talmudiques, Lévinas fait ressortir le lien nécessaire entre la tentation et le rigorisme dans la vigilance. La bordée de roses symboliserait ce qui sépare l'homme de la tentation. C'est donc

[173] E.Lévinas, *Quatre lectures talmudiques*, 151-187.
[174] *Idem.*, 174.

une bordure fragile, qui ouvre facilement à la transgression et qui, justement, à cause de cette fragilité, oblige à la rigueur morale. La fleur préfigure ce qui est tentant. La main se porte spontanément vers elle. Lévinas précise : «Cette clôture est moins qu'une absence de clôture. Quand il n'y a rien entre vous et le mal, on pourrait ne pas traverser la distance, mais quand il y a des roses (…), comment y résister?[175]»

Le rapport que nous souhaitons établir entre cette interprétation talmudique et l'invasion violente dans la demeure est le suivant : aucune idéologie économique ou politique ne devrait faire oublier à celui qui transgresse la demeure d'autrui que ce qui le sépare de son arrivée et de l'intrusion est cette bordée de roses et que les épines qui s'y cachent rappellent l'interdiction de la violence.

B) L'exil et les villes-refuges

La violence peut toutefois se manifester dans le meurtre involontaire. Lévinas, dans *L'au-delà du verset*, rappelle que c'est le meurtre involontaire et le droit marginal d'exercer une «vengeance du sang» qui sont à l'origine de la création de la ville-refuge(Nombres, 35). En effet, dans les Nombres, il est écrit que le Seigneur dit à Moïse que les Israélites, dans le pays de Canaan, pourront choisir six villes qui seront villes de refuge où pourront s'enfuir les criminels accidentels poursuivis par l'homme chargé de venger la victime. La ville-refuge est donc lieu de protection et d'exil.

Avant d'examiner l'interprétation que fait Lévinas de ces villes-refuges et le rapport à la souffrance et à la vigilance qu'il en dégage, rappelons que, par définition, l'exil est l'expulsion d'une personne hors de sa patrie, avec défense d'y revenir. L'exilé, à moins d'errer jusqu'à la fin de ses jours, doit trouver refuge quelque part. La première ville mentionnée dans la Bible (Hénoch) fut fondée par Caïn, suite au fratricide qu'il commit et au jugement d'errance auquel Yahvé le condamna. Expulsé pour des raisons criminelles ou politiques, l'exilé doit affronter, dans la ville-refuge, ce que Véronique Léonard-Roques nomme deux limites ou ambiguïtés[176]. La première concerne le rapport intériorité/extériorité qui rend compte d'une tension entre le connu et l'inconnu de la part de ceux qui accueillent l'exilé. Ainsi, on accueille au-dedans de la ville mais cet accueil est, à tout moment, tourné

[175] *Idem.*, 171.
[176] V.Léonard-Roques, «La cite idéale» in *Le livre de l'hospitalité*, 681.

vers le dehors puisque l'invitation est temporaire. Le cas des réfugiés politiques rend très bien compte de cette première ambiguïté.
La deuxième limite est relative à l'hospitalité comme interaction sociale asymétrique, mais non dans le sens où Lévinas pose la dimension éthique de la relation humaine. L'asymétrie en jeu dans la ville-refuge signifie plutôt que l'exilé est invité à devenir semblable à ceux qui l'ont accueilli. Dans les deux cas, la souffrance de l'exilé compte peu, voire pas du tout, puisque tout ce qui lui est demandé est de se soumettre ou de repartir ailleurs.

Lévinas, s'il ne remet pas en cause le bien-fondé des villes-refuges, nécessaires à la protection contre la vengeance, ce «simple état d'âme» insiste sur le fait que le crime involontaire, s'il n'est pas subjectivement coupable, l'est du moins objectivement. C'est-à-dire qu'il faut prendre en considération le crime involontaire car « (...) il n'y aurait pas de solution de continuité absolue entre la race des meurtriers involontaires et celle des meurtriers tout court[177].» Une faute, même si la justice sociale la qualifie de moindre, demeure une faute sur le plan d'une éthique fondée sur la Justice éthique.
C'est en ce sens que Lévinas commande à la vigilance et à la responsabilité dans la ville-refuge et c'est en cela que nous y trouvons un rapport avec la souffrance du sujet guetteur.

L'essentiel de la mise en garde lévinassienne repose sur ce qu'il décrit comme l'évocation de ce que peuvent avoir d'actuel l'institution des villes-refuges et la reconnaissance du «vengeur de sang». Puisqu'il a reconnu la société occidentale comme libre et civilisée mais incapable de justice vraie, Lévinas symbolise autrement que dans la Bible le vengeur de sang en le présentant sous la forme «(...) de colère populaire, d'esprit de révolte ou même de délinquance dans nos faubourgs, résultat du déséquilibre social dans lequel nous sommes installés[178].» Lévinas ne justifie pas la vengeance, quelles qu'en soient les raisons, mais il invite à la prudence, autant face au sens que nous donnons à la notion de ville-refuge que face au jugement sévère et hypocrite que nous formulons envers la délinquance. C'est que dans les villes cohabitent la demi-innocence et la demi-culpabilité. La parenté entre le délit volontaire et involontaire limite en fait la clairvoyance de la conscience, ce qui rend possible l'existence de villes-refuges dans lesquelles une humanité «(...) protège l'innocence subjective et pardonne la culpabilité objective et tous les démentis que les actes infligent aux intentions[179].»

---

177 E.Lévinas, *L'au-delà du verset*, 56.
178 *Idem.*, 57.
179 *Idem.*, 70.

Nous avons choisi d'illustrer la souffrance du sujet conscient par le parasitisme, l'irruption violente et l'existence des villes-refuges parce que ces thèmes nous semblent rejoindre la définition que donne Lévinas de la quiddité de la souffrance, soit l'éclatement et l'articulation la plus profonde de l'absurdité[180]. La souffrance qui prend en charge le face à face avec Autrui et le regard du tiers est une juste souffrance en soi pour la souffrance inutile de l'autre et c'est ainsi qu'elle rend possible l'ordre interhumain. Ceci parce que la vigilance dans la souffrance permet de porter «[a]ttention à la souffrance d'autrui qui, à travers les cruautés de notre siècle (...), peut s'affirmer comme le nœud même de la subjectivité humaine au point de se trouver élevée en un suprême principe éthique (...) et jusqu'à commander les espoirs et la discipline pratiques de vastes groupements humains[181].»

2.2 La haine

Dédramatiser le mal oblige aussi à affronter la haine et à la vaincre en rompant ici encore avec la totalité qui la contient. La haine peut se définir comme une inimitié déterminée qui fait de l'hostilité un principe[182]. Ne pouvant se concevoir sans un rapport à un autre homme, la haine «dépasse» en quelque sorte la souffrance du même, telle que nous l'avons précédemment examinée. C'est-à-dire que la haine prend l'autre homme comme cible de telle manière qu'une souffrance extrême lui est souhaitée, voire causée. La haine a également ceci de particulier qu'elle est loin d'être innocente et c'est pourquoi elle est dangereuse. La personne haineuse *a souci* de faire mal à un autre homme et ruse afin de trouver la stratégie qui lui permettra d'éliminer l'adversaire, mais une élimination qui se voudra graduelle, stratégique, malveillante. Comme le dit Lévinas : «La haine ne désire pas toujours la mort d'autrui ou, du moins, elle ne désire la mort d'autrui qu'en infligeant cette mort comme une suprême souffrance[183].» La personne haineuse veut que l'autre, en tant qu'objet de haine, soit témoin du sentiment ressenti et aussi du mal qui lui sera fait. Il apparaît donc que, dans la haine, l'autre est abordé de biais (aucun bien ne lui est voulu), dans un rapport fort ambigu qui tient à la fois d'une relation symétrique (regarder l'autre pour qu'il sache que quelque chose de grave l'attend) et asymétrique (mais ici la personne haineuse se veut ici supérieure à autrui). C'est ce que Lévinas nomme l'absurdité logique de la haine. L'homme détesté est

---

[180] E.Lévinas, «La souffrance inutile» in Entre nous, 101-102.
[181] *Idem.*, 104.
[182] Philippe Saltel, *Les philosophes et la haine*, (Paris : Ellipses, 2001), 10.
[183] E.Lévinas, *Totalité et infini*, 266-267.

voulu objet mais aussi sujet puisqu'il doit savoir (être témoin) qu'une grande souffrance lui est destinée à cause de ce qu'il a fait ou de ce qu'il est. En fait, la haine cherche à piéger un homme de telle façon qu'aucun espace de liberté ne puisse maintenant lui être garanti. La personne qui hait récupère cet espace à ses propres fins.

Nous sommes dans la sphère d'une dramatisation extrême du mal. En effet, la haine se pose en atteinte à la dignité d'autrui et se gonfle d'une double prétention, celle de vaincre le mal et d'éduquer mais à partir de la totalité et donc sans souci éthique. C'est peut-être dans la haine que l'incompréhension du mal atteint chez l'homme son paroxysme, si nous pouvons exprimer ainsi cette confusion que tout homme ressent par rapport aux sources du mal, à ses ramifications et aux moyens dont nous disposons pour l'affronter. Lors d'une conférence portant sur le problème du mal, Paul Ricoeur désignait cette confusion comme un unique mystère d'iniquité reposant sur le pressentiment que le péché, la souffrance et la mort expriment la condition humaine. De ce fait, tout homme se sentirait victime et coupable face au mal[184]. Philippe Saltel partage ce point de vue puisqu'il décrit comme une haine de soi ce que l'homme considère comme une juste haine envers l'autre homme, ce qui fait que «(...) quand nous protestons à bon droit contre le mal directement ou indirectement produit, nous prétendons accomplir un jugement moral, puis y ordonner une pratique combattante[185] .» Cela rejoint ce que Lévinas, au début de son parcours intellectuel, avait identifié comme réveil des sentiments élémentaires dans la philosophie primaire de l'hitlérisme[186].

La dramatisation du mal qui trouve supposément à s'assouvir dans la haine donne à l'homme l'illusion qu'il est dans son droit parce que la société lui a appris que les sanctions se distribuent selon que les fautes sont ou non pardonnables. Mais il s'agit bien d'une illusion puisque «[l']être persévérant dans l'être, l'égoïsme ou le Mal, dessine ainsi la dimension même de la bassesse et la naissance de la hiérarchie[187].» Nous croyons voir dans la haine la propension d'un individu à recouvrir le visage d'autrui d'un masque que la personne haineuse aurait elle-même façonné afin d'y trouver constamment, sans répit, ce qui fait l'objet de sa répulsion. Mais dans la haine, ce masque n'est-il pas celui de sa propre souffrance ? Et dans cette dramatisation entièrement tournée vers le même, n'y a-t-il pas manifestation d'une dureté qui brime jusqu'au vivre quotidien de celui qui se complaît dans la haine ? Pour

[184] Paul Ricoeur, *Le mal,* (Genève : Labor et Fidès, 1996), 17.
[185] P.Saltel, *Les philosophes et la haine*, 68-69.
[186] Nous y reviendrons lorsqu'il sera question des génocides.
[187] E.Lévinas, *Humanisme de l'autre homme*, 89.

illustrer cette dureté et son rapport à la dramatisation, nous aimerions ici utiliser la métaphore de la respiration que Simonne Plourde rappelle à propos de la responsabilité lévinassienne pour Autrui : «La métaphore de la respiration, avec sa connotation de nécessité vitale, signifie, au plan éthique, la possibilité de tout sacrifice pour Autrui[188]. La haine, arrêt de la respiration, fait oublier l'antériorité de la responsabilité et brouille le message de substitution qui rend l'éthique possible. Rivé à lui-même et à son droit d'haïr, dans ce que Lévinas appelle la société intime, celle dans laquelle on sait «(...) garder en main tous les tenants et aboutissants de la société[189].», l'homme ne peut accéder à cette forme de solitude qui permet de se remettre en question , de se défaire de l'identité de *l'ego* afin de répondre de sa responsabilité envers Autrui comme envers le tiers. C'est pourquoi dédramatiser le mal en refusant la haine ne peut se faire sans prise de conscience, qui seule permet à l'homme de «(...) ne pas envahir la réalité comme une végétation sauvage qui absorbe ou brise ou chasse tout ce qui l'entoure[190].» Dans la haine, l'homme a perdu de vue le sens que doivent prendre le temps et la mort. En effet, haïr, c'est refuser d'ajourner le moment de la mort et c'est oublier le rôle primordial de l'instant. Pour détruire la haine, il faut que s'opère un mouvement qui permettra d'expulser le soi du Même : il s'agit de la *récurrence de l'ipséité*[191]. Lévinas définit l'ipséité comme la séparation d'avec l'intériorité à partir de l'être. Il s'agit d'une contraction qui naît d'une prise de conscience et qui s'avère fondamentale pour que s'éclaire en soi la dimension d'une vulnérabilité plus grande que la sienne propre, c'est-à-dire celle d'Autrui. Lorsque Lévinas écrit que «[l]a récurrence est plus passée que tout passé remémorable, que tout passé convertible en présent[192]», nous trouvons dans cette idée un rapport avec un refus de la haine puisque la récurrence brise le rappel incessant de ce que le moi appelait la faute de l'autre et qui empêchait le soi-même de se présenter sur un mode accusatif. Comme le souligne Rodolphe Calin, c'est dans la responsabilité pour autrui que «[l']ipséité éthique retrouve ainsi, par-delà toute contestation de l'intériorité à partir de l'être, son secret(...)[193].» Et ce secret, c'est la condition d'otage dont la récurrence a laissé voir que

---

[188] S. Plourde, *Emmanuel Lévinas. Altérité et responsabilité,* (Paris : Éditions du Cerf, La nuit surveillée, 1996), 77.
[189] E.Lévinas, «Le moi et la totalité» in *Entre nous,* 29.
[190] E.Lévinas, »Éthique et esprit» in *Difficile liberté,* 24.
[191] Lévinas ne traite pas de l'ipséïté pour démontrer comment vaincre la haine ; c'est un choix personnel que nous faisons d'insérer l'ipséité en rapport avec la haine. L'ipséité est en fait une étape dans le processus de subjectivation éthique.
[192] E.Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence,* 165.
[193] R.Calin, Lévinas et l'exception du soi, (Paris : PUF, Prométhée, 2005), 258.

le moi ne cesse de faillir à soi et rendant toujours plus grave cette faillite, faisant en sorte que la responsabilité du sujet est toujours plus grande que celle de tous les autres[194].

2.3 Les génocides

La haine qui résiste représente certainement une expérience qui ouvre la voie à l'acceptation du mal commis envers un coupable, le fut-il selon les lois ou selon l'idéologie. Cette dernière intéresse particulièrement Lévinas à cause des conséquences qui ont rejailli sur le monde moderne, plus particulièrement au cours du vingtième siècle. Pour rendre compte du jugement lévinassien sur le génocide juif, nous commencerons par expliquer le problème que pose le philosophe par rapport à l'idéologie et à la culture.

2.31 L'éthique contre l'idéologie et la culture

Quelles sont les idées et les lois qui fondent le savoir moderne et contre lesquelles se prononce Lévinas ? Nous l'avons mentionné à quelques reprises : il s'agit de l'idéal de rationalité qui fait de la connaissance une perception, un saisir qui se déploie comme pratique incarnée de la mainmise dans l'immanence du connu au connaître[195]. Nous rappelons ici que selon Lévinas, ce savoir identifie l'existence humaine au rapport à la nature et aux objets, lesquels doivent être dominés pour assurer le contentement des besoins et donc la suprématie de l'être. Examinons deux définitions de l'idéologie retenues par Lévinas pour orienter notre exposé vers la dramatisation du mal dans les génocides. Dans *De Dieu qui vient à l'idée,* le philosophe récuse le point de vue de Althusser, selon lequel «(...) l'idéologie exprime toujours la façon dont la dépendance de la conscience à l'égard des conditions objectives ou matérielles qui la déterminent (...) est vécue par cette conscience[196].» Ce serait comme si la conscience déterminait l'être et qu'il n'y avait aucune possibilité de sortir de l'enchaînement de la conscience au monde naturel et matériel. Le problème que soulève cette définition se trouve dans l'enracinement de l'homme dans le lieu où il vit sans aucun souci pour l'autre homme. En résulte une «[a]bsence de patrie commune qui fait de l'Autre-l'Étranger[197].»
La seconde définition de l'idéologie qui nous importe ici est celle donnée par Marx, à savoir qu'il s'agit de l'ensemble des idées et des croyances propres à une société ou à une classe

---

[194] E.Lévinas, *Humanisme de l'autre homme*, 109.
[195] E.Lévinas, *Éthique comme philosophie première*, 69.
[196] E.Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, 20.
[197] E.Lévinas, *Totalité et infini*, 28.

sociale. Lévinas s'y intéresse car il voit dans le marxisme une première contestation, dans l'histoire occidentale, d'une conception rationaliste qui n'offre aucune liberté réelle à l'homme[198]. Mais Lévinas considère que l'idéologie, telle que définie par Marx, ne règle pas le problème de l'enracinement puisque Marx fait de la prise de conscience de la situation sociale l'affranchissement du fatalisme qui se rattache à cette dernière.
Ces deux définitions de l'idéologie nous mènent petit à petit au problème concret du génocide puisque deux facteurs s'en dégagent :

1. Privilégier un lieu, c'est politiser l'espace en fonction des intérêts du Moi.
2. Identifier la fatalité à la classe sociale, c'est laisser en plan le questionnement sur la fatalité première de l'homme, soit celle d'avoir un corps.

Dans le premier cas, nous pouvons établir un lien entre l'occupation de l'espace et le développement d'une culture qui en vient à défendre sa suprématie comme si la vérité y prenait source. La culture se définit par le savoir technique, la langue et l'art. Se constitue alors un savoir qui est peut-être davantage naturel que culturel, souligne Lévinas, puisqu'il se comprend par les idées et valeurs dominantes d'un groupe donné. En ce qui concerne plus précisément le langage, celui qui domine l'espace donne sens au réel en le nommant. Le langage est donc relatif à la contingence de l'histoire de celui qui parle et de celui qui écoute[199]. Sans accueil de l'autre homme, il n'y a pas seulement un manque de compréhension de l'altérité d'hommes concrets mais aussi de l'altérité de l'humain. Les valeurs de l'autre sont perçues comme mauvaises et exigent un redressement dont la méthode dépendra du degré d'aversion qu'elles suscitent. En ce sens, il y a certainement une dramatisation d'un mal qui n'en est pas réellement un mais qui le deviendra à cause de l'enracinement du même dans la position idéologique que sa culture lui confère. Nous y reviendrons après avoir expliqué le problème que pose la seconde définition de l'idéologie.

Nous savons déjà ce que Lévinas attribue de limite et de pouvoir au corps. Ce que nous voulons ici soulever, c'est le rapport avec une haine qui sera si fortement ancrée dans l'idéologie qu'elle «autorisera» la destruction de l'autre homme jusque dans le génocide.
Lévinas critique du marxisme son incapacité à décrire la situation de l'homme comme le fait d'être rivé à l'exigence matérielle. Si nous ne comprenons pas ce que signifie la matérialité du corps et son extension dans la vie active et intellectuelle, nous ne pourrons mesurer la force du

[198] E.Lévinas, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, 13.
[199] E.Lévinas, *Humanisme de l'autre homme*, 20.

sentiment d'identité qui s'y rattache. Une identité qui se constitue par le sentiment que le corps est un obstacle à vaincre, ceci parce qu'il se pose dans une dualité avec l'esprit, suscitant maintes douleurs et limitant la liberté humaine. Le corps devient ainsi l'obsession.

Que révèle donc l'idéologie ? Que l'enchaînement initial au corps qui est le propre de tout individu trouve son compte dans une culture qui lui offre un monde d'idées témoignant de cet enchaînement et de l'impossibilité d'y remédier véritablement. Cependant, comme la lutte est grande et douloureuse entre les aspirations de l'esprit et celles du corps, la culture donnera l'illusion que les valeurs qu'elle défend sont justes et vraies et donc qu'elles procurent la «paix» dans la sécurité qu'elles offrent. Cette sécurité est entièrement conceptuelle et c'est par la communauté de sang qu'elle se donnera d'abord à la représentation. Ainsi «[l]e biologique avec tout ce qu'il comporte de fatalité devient plus qu'un *objet* de la vie spirituelle, il en devient le cœur. Les mystérieuses voix du sang, les appels de l'hérédité et du passé auxquels le corps sert d'énigmatique véhicule perdent leur nature de problème soumis à la solution d'un Moi souverainement libre[200].» L'identité qui passe d'abord par le sang rejaillit en idéal de race. Et conséquemment, puisque l'homme s'enracine à la fois dans son corps et dans sa culture, l'idéal de race mène au racisme. Enraciné dans son intimité, l'individu n'offrira aucune résistance à l'idéal d'expansion fondé sur la race. C'est alors que non seulement l'idée s'universalise mais elle se gonfle d'une prétention à dire le vrai et à faire triompher la justice. Pour la tranquillité d'une conscience, voilà que se trouvent assimilés l'autre de l'être et l'autre homme dont la différence pose problème et cela permettra «(...) de se saisir de l'Autre par la compréhension en assumant toutes les guerres que cette compréhension suppose, prolonge et achève(...)[201].»

2.32 L'antisémitisme

Le racisme est bien sûr l'une de ces guerres et puisque Lévinas s'est davantage intéressé à l'antisémitisme, regardons de plus près comment cette opposition à l'homme juif témoigne d'une dramatisation du mal.

Dans son essai portant sur l'antisémitisme nazi, Philippe Burrin écrit ceci :

> «En raciste conséquent, Hitler postule l'existence de races humaines séparées comme le sont les espèces animales et hiérarchisées en fonction de leur valeur. (...) L'évolution des races humaines établit, selon Hitler,

[200] E.Lévinas, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, 18-19.
[201] E.Lévinas, «Transcendance et hauteur» in *Liberté et commandement*, 78.

> l'importance décisive de deux «lois de la nature» qui valent pour l'ensemble du monde vivant. L'une est la loi de la pureté raciale (...). L'autre est la loi de la sélection, à savoir l'élimination des faibles par le combat ou par une politique volontaire d'eugénisme[202].»

Ces deux lois permettent de saisir la dramatisation du mal qui va jusqu'à l'autorisation des génocides. Précisons d'abord que le terme *crime de génocide* apparut dans le vocabulaire juridique international en 1948. Le génocide, en tant que «(...) destruction physique massive et intentionnelle d'un groupe humain est la mise en pratique du potentiel extrême de la guerre[203].» Le génocide, en tant que phénomène, n'est pas nouveau alors que les instances juridiques internationales n'en reconnaissent que trois dans l'histoire de l'humanité[204]. Dès l'instant où l'idée de sélection justifierait l'entrée en guerre par un groupe contre un autre, nous serions en présence d'un désir de voir disparaître ce que représente l'autre, désir se muant en pratique et se concluant par un massacre. Yves Ternon explique que dès l'instant où la victime est choisie, nous ne sommes plus dans l'ordre de la guerre mais dans le champ d'une humanité qui atteint un point où il n'y a pas d'au-delà. Au nom de la raison, on choisit la victime : «(...)lorsque l'on tue- ou ne tue pas- les porteurs de marque et que l'on tue- ou ne tue pas- les autres, lorsque le meurtre n'est pas aveugle, mais que l'on désigne tel ou tel au couteau, à la balle ou au poison, alors on introduit dans le meurtre de masse une logique génocidaire[205].»

La guerre que mena l'Allemagne entre 1939 et 1945 ainsi que le génocide juif qui en constitua le noyau rendent compte du triomphe des modalités de l'être dans la totalité, de l'absence d'un dialogue intrinsèquement humain dans lequel le Dire préparerait et assumerait le dit, d'un processus politique d'une violence excessive et d'une absence totale de liberté où il n'y a jamais eu quelqu'un qui fut regardé en face. Pour le démontrer, nous nous appuierons sur des extraits d'Yves Ternon, de Eric J.Hobsbawn et de Hannah Arendt. Dans un premier temps, Ternon rend compte de l'idée de la guerre et de sa préparation idéologique chez Hitler :

---

[202] P.Burrin, *Ressentiment et apocalypse, (* Paris : Seuil, Coll.Points, 2004), 44-45.
[203] Yves Ternon, Guerres et genocides au XXe siècle, (Paris : Ed.Odile Jacob, 2007), 22.
[204] Il s'agit du génocide des Arméniens commis par l'Empire ottoman en 1915, du génocide des Juifs et des Tsiganes commis par les nazis pendant la deuxième guerre mondiale et du génocide des Tutsis (Rwanda) commis par les milices hutues en 1994. Le massacre de 7000 à 8000 Musulmans en Bosnie, commis par les Serbes en 1995 a été qualifié de génocide mais n'a pas reçu de statut juridique.
[205] *Idem.*, 88.

> «Hitler a voulu cette guerre. Elle est, pour lui, la seule solution aux problèmes économiques et politiques de l'Allemagne.
> Dans le discours qu'il tient à ses généraux le 22 août 1939 pour les convaincre d'attaquer la Pologne sans délai, il expose sa conception de la guerre qu'il entend mener. Il leur tient des propos qui relèvent en droite ligne du darwinisme social, puisqu'il leur annonce «un combat pour la vie ou pour la mort», une guerre totale, d'une brutalité sans frein : «Lorsqu'on engage et qu'on livre une guerre, ce n'est pas le droit qui importe, mais la victoire. Fermez vos cœurs à la pitié. Agissez brutalement. Quatre-vingt millions de gens doivent obtenir ce qui leur revient de droit (sic). Il faut assurer leur existence. C'est le plus fort qui a raison. La plus extrême dureté.» (...)
> [Hitler] a retenu des événements de 1915, dont il a été informé par de nombreux membres du parti qui étaient dans l'Empire ottoman comme diplomates ou officiers à cette période, que le déracinement d'un peuple et sa déportation sans espoir de retour avaient laissé aux jeunes-turcs le terrain libre pour une occupation des terres. Lorsqu'il lance ses troupes sur la Pologne, c'est du traitement à réserver aux populations civiles polonaises- déportations entraînant la mort- et du peu de réactions que ces méthodes vont susciter qu'il parle lorsqu'il fait allusion aux Arméniens. Ce propos est toutefois révélateur du potentiel génocidaire de la guerre totale qu'entreprend Hitler en Pologne. L'armée qu'il fait déferler à l'Est est composée d'une majorité d'hommes qui ont été formés dans les Jeunesses hitlériennes. Les soldats ont été imprégnés par une idéologie qui célébrait la vitalité de la jeunesse, le racisme, la fascination pour la guerre, la purification dans la mort[206].»

Ce premier extrait rend compte de plusieurs constats formulés par Lévinas. Ainsi, les problèmes économiques qui vont jusqu'à justifier l'entrée en guerre sont légion dans l'histoire de l'humanité et représentent bien cet intéressement dans l'être qui font du besoin matériel la raison d'être de l'existence humaine. En termes politiques, la possession devient désir de conquête de territoires étrangers et des ressources qui s'y trouvent. Outre l'économie, la citation qui précède rend compte d'une idéologie fondée sur la race. Le dit est clair et tout aussi clair est le mépris du Dire au sens lévinasssien du terme. Ce discours est violence d'un bout à l'autre, autant pour ceux qui sont visés par l'action des dominants qu'envers ceux qui passeront à l'action. Les ordres militaires qui se relaient d'un gradé à un autre sont toujours irrespectueux de la personne à qui on les transmet, malgré tout leur formalisme et la supposée confiance qui les rend efficaces. L'ennemi identifié est bien l'adversaire politique mais, humainement parlant, chacun est ennemi car on incite à commettre et à subir le mal. Il faut que l'idéologie soit forte pour que les individus acceptent de mourir pour leur patrie. Le point

[206] *Idem.*, 190-191.

de vue de Lévinas selon lequel une volonté ne peut recevoir un ordre que parce qu'elle le retrouve en elle-même prend ici tout son sens[207].

La deuxième citation que nous présentons rend compte de l'analyse que Hobsbawn fit de l'acceptation des idées et de la méthode nazies :

> «Cependant, alors que les citoyens ordinaires pouvaient désapprouver les barbaries plus brutales du système, (...), un nombre étonnamment important n'y vit, au pire, que des aberrations limitées. Après tout, les camps de concentration étaient alors surtout un élément de dissuasion dirigés contre l'opposition communiste potentielle, des prisons dans les cadres de la subversion ; autrement dit, maints conservateurs traditionnels ne les voyaient pas d'un mauvais œil. (...) Jusqu'à la guerre, la politique nazie, si barbare que fût le traitement réservé aux Juifs, semblait encore envisager, en guise de «solution finale» du «problème juif», une expulsion massive plutôt qu'une extermination massive. (...). Sur le papier, la politique concrète de résistance (...) consistait à unir tous les pays contre les agresseurs (...). Le principal obstacle était que, alors comme aujourd'hui, même les États qui partageaient la peur et la suspicion à l'égard des agresseurs avaient d'autres intérêts divergents ou susceptibles d'être exploités afin de les diviser[208].

Dans toute guerre, il n'y a jamais qu'un seul homme aux commandes et c'est pourquoi on ne peut limiter le pouvoir du mal à la cause d'un folie individuelle ou d'un mauvais sort. Les êtres humains sont toujours quelque part complices et ils en connaissent toujours suffisamment (même quand on parle d'une intuition) pour agir contre toute situation d'agression envers d'autres hommes. Accepter qu'il y ait des camps de concentration, même si c'est pour lutter contre une idéologie ennemie, c'est entériner la souffrance et adopter les idées du bourreau. Lorsque les camps de concentration furent justifiés au nom de l'amitié des Juifs pour la cause soviétique, et que cette méthode fut acceptée ou au mieux tolérée, n'y avait-il pas déjà présence d'un racisme implicite contre les Juifs ? Accepter l'idée de répression c'est oublier qu'«Autrui, se révélant dans le visage, est le premier intelligible avant les cultures, avant leurs alluvions et leurs allusions[209].»

Les États qui jouent sur deux tableaux témoignent aussi de leur incapacité à élever la justice en vérité. La plupart des citoyens savent que leurs dirigeants appuient les guerres, les systèmes totalitaires, les dictateurs eux-mêmes même quand ils tiennent un discours qui dénonce les bavures de l'histoire (et de celle en train de se faire) et même quand au sein des

---

[207] E.Lévinas, *Liberté et commandement*, 35.
[208] Eric J.Hobsbawn, *L'âge des extrêmes-Histoire du court XXe siècle*, traduit avec le concours du Centre national du livre, (Paris : Éditions Complexe, Coll. Historiques, 2003), 203-204.
[209] E.Lévinas, «Signature» in *Difficile liberté,* 439.

gouvernements existent des programmes de lutte contre les abus faits «ailleurs» contre des «innocents». Mais très peu agissent contre cette hypocrisie et se contentent de réagir par ironie. On se moque des dirigeants et de leurs travers. Mais au-delà de ce que Lévinas nomme le tragi-comique de l'existence, il y a des hommes qui souffrent parce que l'humanité entière y consent. L'être humain choisit ses causes. Toutefois, «[l]e choix ne peut se faire au hasard des goûts subjectifs et des caprices de l'inspiration. Le dilettantisme en l'espèce rejoint la barbarie. Mais l'examen rationnel qui s'impose ne saurait trouver d'autres critères que le maximum d'universalité et le minimum d'hypocrisie[210].»

La troisième citation est tirée du rapport que Hannah Arendt fit du procès de Eichmann :

> «Le contraste entre l'héroïsme des Israéliens et l'humble soumission des Juifs allant à la mort- arrivant à l'heure dite sur les lieux du transport, marchant de leur plein gré aux lieux d'exécution, creusant leur propre tombe, se déshabillant, faisant de leurs vêtements de petits tas bien ordonnés, et s'étendant par terre les uns à côté des autres pour être fusillés- semblait être un argument pertinent. Et le procureur l'a exploité à fond, qui demandait à tous les témoins : «Pourquoi n'avez-vous pas protesté ?» (...) «Il y avait quinze mille personnes et devant vous des centaines de gardes ; pourquoi ne vous êtes vous pas révoltés ? Pourquoi n'avez-vous pas attaqué ?» Mais la triste vérité est que cet argument était inopérant, car aucun groupe, aucun peuple non juif n'a jamais agi différemment. (...) David Rousset, ancien détenu de Buchenwald, décrivit ce qui- nous le savons maintenant- se passait dans tous les camps de concentration : «le triomphe des SS exige que la victime torturée se laisse mener à la potence sans protester, qu'elle se renie et s'abandonne au point de cesser d'affirmer son identité. Et ce n'est pas pour rien. (...) [les hommes des SS] savent que le système qui consiste à détruire la victime avant qu'elle ne monte à l'échafaud [...] est, sans comparaison, le meilleur pour maintenir tout un peuple en esclavage, en état de soumission »[211].»

Nous retrouvons dans cet extrait plusieurs éléments fondamentaux touchant le problème du mal et sa dramatisation. Examinons d'abord l'absence de révolte attribuée aux Juifs. L'une des façons de ne pas regarder la souffrance sur le plan éthique, c'est de retourner à l'autre sa propre responsabilité. Dans le «Pourquoi n'avez-vous pas attaqué ?» du juge se trouve toute l'ambiguïté du comportement de l'humanité lorsque le mal se fait là, sous nos yeux. Car cette question, qui ne se l'est pas posée, même si ce n'est que sous le coup de l'émotion et de la révolte qui surviennent après un événement ?[212]

---

[210] E.Lévinas, «Pièces d'identité» in *Difficile liberté*, 88.
[211] H.Arendt, *Eichmann à Jérusalem*, traduit par Anne Guérin, (Paris : Gallimard, Folio Histoire, 2002), 57-58.
[212] Le génocide rwandais est un autre exemple où on remet en cause la responsabilité de chacun.

Et c'est l'éternelle question de la perpétuation du mal dans le monde humain. En cherchant un coupable toujours hors de soi, l'être humain chercherait moins à comprendre le mal qu'à se protéger de ce qu'a d'insensé et d'indicible la souffrance gratuite et absurde[213]. Rappelons-nous l'importance du savoir ordonné auquel aspire l'être humain. Si l'horreur du mal ne s'explique pas sans volonté et sans temps devant soi, elle ne laisse pourtant pas en paix celui qui veut savoir immédiatement. L'inquiétude dans l'être appelle une réponse et plus elle sera éloignée de soi, plus elle sera satisfaisante.

Le fait que les Juifs aient été la cible centrale du projet nazi n'étonne guère Lévinas. Il y voit d'abord un rapport avec l'élection religieuse du peuple juif et l'opposition avec le christianisme qui s'en dégage. Élection religieuse qui place l'humain au-dessus des dogmes et qui refuse l'idolâtrie. Nous sommes sur le terrain de la laïcité. Nous avons déjà vu pourquoi le face-à-face avec Autrui mène à Dieu. La citation suivante, qui en épouse le sens, nous mènera vers l'idée de «sacrifice» qui semble avoir facilité la concrétisation du plan nazi. Lévinas écrit ceci : «La vraie corrélation entre l'homme et Dieu dépend d'une relation d'homme à homme, dont l'homme assume la pleine responsabilité, comme s'il n'y avait pas de Dieu sur qui compter. État d'esprit conditionnant le laïcisme, même moderne. Il ne se présente pas comme le résultat d'un compromis, mais comme le terrain naturel des plus grandes œuvres de l'Esprit[214].» La pleine responsabilité de l'homme commande la pleine mesure éthique et accepter le privilège redoutable d'être élu équivaut à assumer des responsabilités d'élite.

Dans son essai sur l'antisémitisme nazi, Philippe Burrin explique que la position religieuse du peuple juif a conditionné l'accusation des antisémitistes qui ont, bien sûr, attribué aux Juifs la responsabilité de leurs malheurs entre 1939 et 1945. Ainsi, Burrin répertorie trois caractéristiques propres au peuple juif dont l'addition, mentionne-t-il, témoignent d'un caractère unique. Ces caractéristiques sont les suivantes : le fait que le peuple juif s'identifie à une religion qui, elle-même se confond avec lui, le fait que le judaïsme soit à l'origine du monothéisme, ce qui a créé des rivalités importantes avec le christianisme et l'Islam, le fait que le peuple juif, en diaspora, fit des professions d'argent sa spécialité. Ainsi, la judéophobie s'est nourrie, au fil des siècles, d'intolérance religieuse, de xénophobie et de frictions socio-économiques. Et après la première guerre mondiale et la dépression de 1929, «[d]ans une société où bon nombre de citoyens voulaient revaloriser une identité allemande, chrétienne et autoritaire, la tolérance envers la différence juive ne pouvait que rétrécir comme peau de

[213] E.Lévinas, «La souffrance inutile» in *Entre nous*, 106.
[214] E.Lévinas, Les imprévus de l'histoire, (Saint-Clément : Fata Morgana, 1994), 183.

chagrin[215].» Ce peuple habitué à être objet d'incompréhension, de mépris et de haine, ne pouvait donc se surprendre d'être la cible d'adversaires et, selon Lévinas, la primauté accordée à la société fraternelle et à l'éthique inconditionnelle qui la rend possible explique l'attitude des victimes juives[216].

Dans la citation de Arendt, il y a un deuxième volet qui rend compte de la dramatisation du mal. En rapportant le témoignage de David Rousset, Arendt soulève un problème crucial, soit celui d'une idéologie qui ne dit pas l'essentiel et qui, pour se réaliser, a besoin de boucs émissaires. Dans la souffrance infligée aux Juifs, se dépose une volonté de maîtriser tous les êtres humains. C'est ce que Lévinas nomme l'impérialisme de la Raison qui se présente sous l'apparence de l'universalisme. Ici, la guerre est double : un ennemi politique déclaré commun et une embuscade contre l'humain, lequel ignore bien sûr qu'on lui fait violence à partir de ce qu'il a de faible[217]. La dramatisation du mal se fait ici absolue. En effet, la souffrance excessive de l'autre homme, et ce jusque dans la volonté de destruction d'un peuple, ne se suffit pas à elle-même et n'est peut-être même pas la raison d'être de l'action commise. Elle serait plutôt un moyen, cette souffrance, de détruire un autre homme que des principes culturels ne peuvent clairement autoriser. Le schéma qui se dessine dans la ruse totale est tout à fait contraire à l'éthique proposée par Lévinas : il y a bien une troisième personne sollicitée dans le mal mais cette personne est celle que l'on souhaite tromper plutôt que celle qui ouvrira l'horizon éthique!

C'est bien là la déficience humaine identifiée par Lévinas. L'incapacité à être humain parce que l'homme est maintenant déshumanisé par l'avancement incontrôlé de la technique, par la délégation de pouvoirs liés aux régimes de terreur, par l'argent qui mobilise toute la substance de l'homme[218]. Cette idée est partagée par Hannah Arendt qui identifie le système totalitaire comme la source du *mal radical* puisque les manipulateurs y traitent l'homme comme être superflu, dans la conviction d'être eux-mêmes superflus[219].

---

215 P.Burrin, *Ressentiment et apocalypse*, 41. Les caractéristiques propres au peuple juif sont présentées aux pages 19-21.

216 Nous voyons une différence importante entre les propos de Lévinas et un aspect de l'extrait du livre de Arendt. La philosophe suppose que tous les hommes qui sont exclus dans la brutalité «policée» acceptent de collaborer en ne se révoltant pas, tandis que Lévinas attribue plus particulièrement cette manière d'être au peuple juif. Ce thème, à lui seul, oblige à des recherches approfondies et il ne s'agit donc pas de suggérer ici quelque hypothèse que ce soit. Toutefois, quel qu'en soit l'*a priori*, le problème fondamental de la suprématie d'une force pose problème et rend compte d'un mépris total pour l'autre homme et d'un horrible jeu dans lequel le dominant se regarde en train de préparer ou de commettre le mal.

217 E.Lévinas, *Liberté et commandement*, 45.

218 Lévinas traite notamment de la déficience humaine dans *De Dieu qui vient à l'idée*, 77-89.

219 H.Arendt, *Le système totalitaire*, traduit par J.L.Bourget, R.Devreu et P.Levy, (Paris : Seuil, 1972), 201.

En ce sens, la dramatisation du mal rejoint la seule suffisance dans l'être, avant qu'il y ait prise de conscience et sans qu'une sourde inquiétude au fait d'être humain n'ait encore été ressentie.

Sur quoi repose donc un génocide, si l'on pose comme crédibles les interprétations de Ternon, de Hobsbawn et d'Arendt [220]? Sur une confusion dont l'extrême complexité cache dans ses plis les intentions réelles de ceux qui en sont à l'origine, de telle façon que tous les êtres humains, autant ceux qui sont confrontés à l'horreur de l'événement que ceux qui en prendront connaissance par les récits et les études historiques, se trouvent incapables de saisir la supercherie qui se manifeste dans le dit.

Et nous croyons que la philosophie d'Emmanuel Lévinas parvient à éclairer cette supercherie grâce à cette insistance qu'il prend à rappeler que la nature même de l'être humain oblige à la responsabilité face à l'articulation qui existe entre la pensée et la parole. L'intimité qui existe entre ces deux pôles de l'identité humaine ne fait-elle pas en sorte que nous devons les former avec méticulosité afin non seulement de faire ressortir toute la richesse de l'existence humaine mais aussi d'éviter de commettre bévue sur bévue dans notre rapport à Autrui ? Si nous commettons des injustices en dramatisant la vie sociale, ne pouvons-nous pas opérer un renversement de ce rapport à l'Autre en dédramatisant les exigences du vivre ensemble ?

3. L'éthique comme philosophie première : différentes pistes en vue d'une solution à la question du mal

Si nous avions commencé notre essai par la dramatisation du mal, nous aurions ici à continuer avec le processus de subjectivation allant de la phénoménologie à l'éthique. Or, nous savons déjà ce qu'il appartient à l'être humain de faire s'il veut privilégier le Bien. Mais force est de constater que le mal est confortablement installé dans les consciences, à tel point qu'il se confond avec les valeurs que la plupart des individus croient morales. L'éthique comme philosophie première peut-elle dépasser la volonté de sujets particuliers ?

La philosophie lévinassienne nous ayant appris que toute ouverture éthique commence dans un sujet particulier, nous croyons que la dédramatisation du mal ne peut d'abord venir que de la part de ceux qui ont le plus souffert et qui lutteront individuellement et collectivement contre les instincts primaires de l'être humain. La dédramatisation du mal est un exercice

[220] Nous savons qu'il existe également des thèses qui nient l'existence même des génocides, particulièrement celui qui concerne les Juifs au cours des années quarante.

difficile que nous choisissons de justifier en deux étapes : l'affrontement de la solitude dans la culpabilité et la revendication de politiques fondées sur l'éthique.

3.1 L'affrontement de la solitude dans la culpabilité

Prendre conscience du mal fait à Autrui, particulièrement lorsque cet Autrui vit tout-à-côté de soi, c'est faire l'expérience d'une culpabilité concrète qui, probablement par le fait même, plonge le sujet dans une immense solitude. La question que le témoin se pose n'est pas celle d'un juge en cour mais du juge en soi : «Pourquoi n'ai-je pas vu ce qui se passait ?» «Pourquoi n'ai-je pas pu prévenir ou à tout le moins réagir alors qu'il en était encore temps ?» Il n'y a pas de réponses à ces questions et il n'y en aura jamais aucune qui serait suffisante pour extirper à tout jamais la culpabilité. C'est le problème soulevé par Lévinas à propos des survivants de la Shoah. Déjà, dans la philosophie de Lévinas, nous trouvons une culpabilité inhérente au fait de survivre à la mort de tout autre homme que soi. Quand la survivance est liée à un crime volontaire contre un groupe de personnes et, qu'en plus, ce crime aurait pu, sur un plan idéologique, nous condamner également, comment ne pas se sentir coupable de survivre ?

Le problème du temps entre également en jeu dans la solitude de la culpabilité. Si tout homme doit privilégier le temps présent, comme nous l'avons vu dans le premier chapitre et qu'en plus, il faut toujours se séparer d'un passé dont le souvenir nous enfermerait dans la totalité, comment affronter l'horreur du mal commis au plus près de soi dans une perspective éthique? Dans un article consacré aux exigences des survivants, Pascal Delhom écrit que survivre, «c'est précisément ne pas se libérer de son temps. C'est au contraire vivre au-delà de la mort d'autrui, être dans son propre temps sans espoir de libération[221].» C'est-à-dire que la victime ne peut plus bénéficier d'aucun temps (ce que Lévinas appelle l'œuvre de patience) pour se libérer de la violence subie. Le pardon ne peut venir des victimes et d'ailleurs, comment alors un sujet pourrait-il pardonner au nom de ces victimes ? C'est ainsi que le mal cesse d'être une abstraction puisqu'il montre, à partir de son aspect horrible, l'indignité dans laquelle peut sombrer la nature humaine, l'anéantissement de la victime et l'état de soumission que le mal a revendiqué de la part de cette dernière. Quelque chose de grave est arrivé, quelque chose a été pris qui ne peut être rendu. L'injustice n'est pas que ponctuelle, elle se condense dans l'impossibilité de changer un état de fait, dans une vie déjà si courte et vouée à la mort.

[221] P.Delhom, «Les exigences des survivants: universalisme et vie intérieure» in *Cahiers d'études lévinassiennes,* no.6, 2007, 15.

Si la solitude du témoin ou du survivant est une expérience grave, c'est non seulement parce qu'elle ouvre éventuellement à une éthique fondée sur la Justice mais parce qu'elle nécessite, dans la dédramatisation du mal, l'acceptation de la condition d'otage. Dans la solitude du survivant, la conscience se prend et se déprend de la responsabilité du mal dans un tourbillon de mises en accusation de soi et des autres, de la vie, de Dieu. Dans la solitude, la conscience s'allume lorsque le survivant s'aperçoit qu'être un individu c'est être «(...) un arbre croissant sans égards pour tout ce qu'il supprime et brise(...)[222].» Dans l'abstraction de la réflexion sur l'être humain et sur l'éthique, nous pouvons juger cette idée excessive et même mélodramatique. Mais pour quiconque a vraiment expérimenté le mal dans la proximité, c'est exactement ce qu'il doit affronter comme tourment d'être. Avec tout ce que cela implique de paradoxal puisque, dans le tourment, l'individu pourra nier que le mal ait produit quelque chose d'*irréversible*, ce qui le maintient dans le Même car il ne fait que se soustraire à sa responsabilité, comme il pourra penser que la vengeance est la solution, ce qui est contraire à l'éthique, tout comme il pourra choisir de ne pas fuir en se présentant comme responsable d'autrui, même quand autrui fait des crimes. Le témoin ressent une honte qui l'empêche de continuer à vivre. Il lui faut donc affronter cette honte et découvrir tout le Dire qui s'y cache.

Lévinas avait traité de la honte avant le génocide juif, dans *De l'évasion.* C'est d'abord en fonction d'une critique du sens de l'être dans la philosophie heideggérienne que ce texte fut écrit. Et c'est aussi en fonction de la subjectivation éthique qu'on peut d'abord s'y référer. Pourtant, il apparaît que la honte n'est pas qu'une étape que connaîtra l'individu dans le processus de subjectivation. Le sentiment de la honte prend une dimension probablement plus aiguë lorsque le mal nous atteint dans notre position de témoin ou de survivant.

Lévinas explique que la honte se donne d'abord dans son rapport à la morale : nous avons honte d'avoir mal agi. Mais déjà cela révèle que quelque chose en nous nous est étranger et dérangeant parce qu'inacceptable. C'est donc vers l'être en soi que nous mène la honte puisque dans ce sentiment se manifeste l'incapacité de rompre avec soi-même.

Il y a encore plus dans la honte, soutient Lévinas. C'est le fait, qu'indépendamment du caractère moral auquel nous sommes habitués de lier la honte, cette dernière rend compte d'une nudité de notre personne que nous ne voulons rendre visible ni à soi ni aux autres. Ainsi la honte fait état de quelque chose que nous voulons cacher : «La honte est en fin de compte une existence qui se cherche des excuses[223].»

---

[222] E.Lévinas, »Le lieu et l'utopie» in *Difficile liberté*, 154-155.
[223] E.Lévinas, *De l'évasion*, 114.

Par rapport au génocide juif, force est de reconnaître que l'appréciation que Lévinas fait de la honte se retrouve chez nombre de survivants.

Dans *Ce qui reste d'Auschwitz*, Giorgio Agamben fait ressortir l'ambiguïté du sentiment de honte chez les survivants[224]. Il prend notamment appui sur les témoignages de Primo Levi et de Bruno Bettelheim pour expliquer qu'il est difficile pour un rescapé d'analyser le sentiment de honte au point où il soit possible d'en tirer toutes les conséquences nécessaires. Agemben écrit, à propos des textes de Primo Levi qui portent sur la honte, que l'accusation est généralisée, ce qui en émousse la pointe et rend la blessure moins douloureuse. C'est que Levi pose la question de la faute : à qui incombe-t-elle vraiment ? Le témoin, qui sera survivant, n'a rien fait mais il *soupçonne* derrière toute cette horreur que chaque homme est le Caïn de son frère. Quant à «[l]a thèse de Bettelheim- selon laquelle le rescapé est innocent et se trouve cependant, comme tel, dans l'obligation de se sentir coupable(...)[225], ce serait la preuve que quiconque est incapable de trancher un dilemme éthique généralise la faute en la nommant collective. C'est pourquoi Agamben s'intéresse à l'analyse lévinassienne de la honte, la présentant comme une esquisse exemplaire[226].

Mais pour le psychanalyste juif Daniel Sibony, la conception lévinassienne de la culpabilité relève d'une obsession, problème psychique (névrose) qui démontre que le sujet se sert d'une victime pour tenter de se sortir de l'impasse qu'est la culpabilité[227]. Sibony va jusqu'à dire que l'«éthique de Lévinas» remplace le deuil qu'elle ne fait pas[228].» La conception que se fait Sibony de la culpabilité et de la faute mérite d'être regardée de plus près car le psychanalyste récuse la responsabilité personnelle qui peut naître d'une rencontre avec le mal. Selon lui, il n'y a aucune loi ou régularité dans l'identification de valeurs à tirer de la présence dans un camp de concentration. Le génocide s'est préparé sur la volonté que se refermerait sur le dernier Juif «(...) le tout de cette «identité» dont la béance, le rapport singulier à l'être, inquiète toute identité qui prétend à la plénitude, à la clôture narcissique[229].» Selon Sibony, les témoignages incessants qui rendent compte de la honte (il fait notamment référence aux écrits de Primo Levi) posent le faux problème du droit à la vie selon le mérite puisque le vouloir

---

[224] G.Agamben, *Ce qui reste d'Auschwitz*, traduit par Pierre Alferi,(Paris : Rivages poche/Petite bibliothèque, 2003), 95-147.

[225] *Idem.*, 102.

[226] Notons bien ici le caractère d'esquisse puisque Lévinas a écrit *De l'évasion* avant les événements de 39-45.

[227] Nous faisons appel à cet essai de Sibony pour examiner la notion de honte mais il faudrait consacrer de nombreuses pages à la pensée du psychanalyste pour faire état de ce qu'il reproche à Lévinas, ce qui donnerait d'ailleurs lieu à une mise en perspective très intéressante de la philosophie lévinassienne. Nous ne pouvons nier que plusieurs éléments soulevés par Sibony rencontrent les réserves que nous avions et qui avaient donné lieu à notre première hypothèse de travail.

[228] D.Sibony, *Don de soi ou partage de soi, (* Paris : Odile Jacob poches, 2004), 231.

[229] *Idem.*, 79-80.

vivre est déjà présent chez tout nouveau-né. Alors pourquoi toujours voir dans ce vouloir un affrontement entre le bien et le mal ?

3.2 La revendication de politiques basées sur l'éthique

Lévinas répondrait ceci : parce que ce vouloir est inhérent à notre condition matérielle et la façon dont ce poids dans l'être nous affectera dessinera notre rapport au bien et au mal. Dans un entretien avec Philippe Nemo, Lévinas refusait d'acquiescer à l'idée selon laquelle le paradigme biologique fait qu'on ne peut vivre sans tuer. Il nuance cette idée en soutenant qu'«[o]n ne peut, dans la société telle qu'elle fonctionne, vivre sans tuer, ou du moins sans préparer la mort de quelqu'un[230].»

C'est pourquoi il faut continuellement se demander si nous avons fait tout notre devoir, si nous avons bien répondu à l'appel muet d'Autrui, témoignant ainsi de l'Infini. Si le paradigme biologique auquel Nemo fait référence s'appuie sur l'agressivité (instinct de combat) commune à l'animal et à l'homme, il importe de souligner que l'entraide, comme facteur d'évolution autant chez l'animal que chez l'être humain, a aussi fait l'objet de recherches et d'hypothèses pertinentes. Nous pensons plus particulièrement ici aux travaux de Pierre Kropotkine (1842-1921) qui énonça qu'«[à] moins que les hommes soient affolés sur le champ de bataille, ils «ne peuvent pas y tenir», d'entendre appeler au secours et de ne pas répondre[231].»

3.21 Retour sur le Dire

Pour Lévinas, l'appel muet d'Autrui ne nécessite pas nécessairement une réponse thématisée. Ce qui importe, c'est que le témoignage s'exprime dans la passivité de la passivité, dans une dédicace à l'Autre[232]. Pour faire suite à ce que nous avons dit sur la solitude dans la culpabilité, le témoignage est la réponse privilégiée à la honte ressentie. Si le sujet, dans la honte, a connu un malaise tel que la présence de lui-même à lui-même s'est muée en *nausée*, il devient possible de témoigner pour Autrui. C'est que la nausée soulève le sujet de l'intérieur, l'obligeant, afin de ne pas étouffer, à chercher la délivrance[233]. Seul le Dire permet cette délivrance. Le Dire témoigne lui-même de quelque chose de fondamental, nous semble-t-il, c'est-à-dire de la rupture avec l'ego. Supposons que l'individu qui ressent la

---

230 E.Lévinas, *Éthique et infini*, 119.
231 P.Kropotkine, L'entraide, traduit par L.Bréal, (Montréal : Écosociété, Coll.Retrouvailles, 2001), 340.
232 E.Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, 223.
233 E.Lévinas, *De l'évasion*, 115.

honte ne parvienne pas à se défaire de sa propre souffrance : il pourra avoir l'impression de régler le problème du mal en témoignant par le dit. Mais ce dit risque de ne parler que de soi ou de reprendre, à son compte, les catégories déjà fixées pour consoler sans que rien ne change dans l'ordre interhumain. C'est pourquoi le témoignage auquel Lévinas fait appel peut opérer un renversement dans les rapports humains puisque ce sera par une main qui donne, qui puise sans pouvoir rien dissimuler qu'il y aura reconnaissance de la dette[234]. En ce sens, le témoignage n'est pas échange d'informations mais gloire de l'infini, ouverture inconditionnelle à cet infini. De telle façon que le langage ne soit pas privé mais public (sans thématisation) et que s'affirme ainsi l'élection d'un sujet éthique pour lequel la peur pour soi se retranche, sans évasion possible, face à la peur pour Autrui.

Est-on sensible à cette élection ? La culture, nous l'avons dit, limite la portée du regard et minimise toujours le drame de ce qui est arrivé à l'autre homme. Il y a toujours une réponse qui se veut consolatrice mais qui ne dit que l'indifférence et l'acceptation du mal. Par exemple, il suffit de ne pas vouloir penser le mal dans la guerre (ou de vouloir en justifier l'obligation) pour demeurer sourd au fait que «[l]es morts sans sépulture dans les guerres et les camps d'extermination accréditent l'idée d'une mort sans lendemain et rendent tragi-comique le souci de soi (...)[235].» Demeurons dans la guerre et plus particulièrement dans le génocide juif : la formule «fabrication des cadavres»[236], utilisée pour rendre compte des meurtres commis dans les camps d'extermination, rend compte d'une mort qui n'en est pas vraiment une puisque l'extermination en masse ne serait pas mourir dans le sens où la mort signifie endurer la mort dans son être propre mais plutôt être liquidé en tant que pièce inscrite dans un travail à la chaîne. Il est évident que cette formule déshumanise la mort, pourtant particulière, que chaque être humain doit affronter. Outre l'impersonnalité que recouvre cette formule, il importe de mentionner que, lors des procès, cette «fabrication de cadavres» qui s'accéléra particulièrement au cours des derniers mois de la guerre, fut thématisée par les nazis d'une façon telle qu'ils semblent avoir dû «s'évader» d'une nausée possible face à l'horreur que connaissaient les Juifs :

> «Dans le discours que fit Himmler aux commandants des *Einssatzgruppen* aux chefs suprêmes des SS et de la police, on trouve d'autres phrases chocs : (...) «L'ordre de résoudre la question juive, c'était l'ordre le plus effrayant qu'une organisation pouvait recevoir». Ou encore : «Nous savons que ce

[234] E.Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, 224-225.
[235] E.Lévinas, *Humanisme de l'autre homme*, 73-74.
[236] Formule utilisée par Heidegger lors d'une conférence sur la technique qu'il donna en 1949.

que nous attendons de vous est «surhumain» : il vous faudra être surhumainement inhumain.» (…). Ces hommes, devenus des assassins, retenaient seulement l'idée qu'ils étaient engagés dans quelque chose d'historique, de grandiose, d'unique («une grande tâche qui arrive une fois en deux mille ans»), qui serait donc difficile à soutenir. (…). Le problème était donc de faire taire moins la conscience que cette pitié animale que ressent un homme normal en présence de la souffrance physique. (…) il s'agissait de retourner, pour ainsi dire, ces instincts en les dirigeant vers soi. Ainsi, au lieu de dire : «Quelles horribles choses j'ai faites aux gens !» les assassins devaient pouvoir dire :»À quelles horribles choses j'ai dû assister dans l'accomplissement de mon devoir, comme cette tâche a pesé lourd sur mes épaules !»[237].»

Pour Lévinas, l'obéissance n'est pas subséquente à un ordre idéologique mais se donne entière dans le commandement éthique et seul le témoignage qui résulte de ce commandement rend compte de la sincérité du témoin. Les procès auxquels furent convoqués les nazis n'ont jamais eu valeur de Vérité aux yeux de Lévinas et, à propos du procès de Klaus Barbie en 1987 il soutiendra que c'est pour lui «(…) de l'ordre de l'horrible. (…). Ce procès, plus horrible que toute sanction, ne devait pas se dérouler comme il se déroule. Il faudrait aller à cette condamnation sans banaliser, à travers le formalisme et les artifices juridiques inévitables, l'horreur dans ses dimensions apocalyptiques[238].» Lorsque Hannah Arendt présente les débuts du procès de Eichmann en 1961, elle fait un constat similaire sur l'horreur qui s'inscrit tant dans la mise en scène que dans la finalité réelle du procès :

«Juste en dessous des magistrats, se trouvent les traducteurs dont les services sont requis pour les échanges directs entre l'accusé ou son avocat et la cour ; pour le reste, la partie accusée, ne parlant que l'allemand, suit les débats en hébreu comme presque tout le monde dans la salle, au moyen d'une traduction radiophonique simultanée. (…) la traduction en allemand, souvent incompréhensible, est une pure plaisanterie. (Vu la scrupuleuse impartialité avec laquelle fut mis au point l'aménagement technique du procès, le fait que le nouvel État d'Israël, (…), ait été incapable de fournir un traducteur adéquat dans la seule langue comprise par l'accusé et son avocat est un petit mystère. (…). La justice insiste sur l'importance d'Adolf Eichmann, (…), l'homme dans la cabine de verre construite pour le protéger. (…). Le procès est celui de ses actes, et non des souffrances des Juifs, il n'est pas celui du peuple allemand ou de l'humanité, pas même celui de l'antisémitisme et du racisme. (…). La loi du Premier ministre [Ben Gourion] comme le prouvera bientôt [le procureur] M.Hausner est laxiste ; elle autorise le procureur à donner, au cours du procès, des conférences de presse et des interviews à la télévision. (Sur les chaînes américaines,

[237] Hannah Arendt, *Eichmann à Jérusalem*, 207-209.
[238] E.Lévinas, «de l'utilité des insomnies»-Entretien avec Bernard Révillon, in *Les imprévus de l'histoire*, 202.

les débats sont constamment interrompus par de la publicité immobilière ;
l'émission est sponsarisée par la Glickman Corporation-les affaires continuent)[239].»

Outre la banalisation du mal dans les procès eux-mêmes, la défection à la reconnaissance de l'élection se trouve aussi, selon Lévinas, dans l'impassibilité du monde où s'expédient les affaires courantes et qui fait que peu d'années suffisent pour que les comportements les plus obscurs ne soient même plus questionnés[240]. François Jullien partage ce point de vue en soutenant que ««Bien» et «mal», en face à face, tiennent à cette commodité du montage : on consomme du mal comme on consomme du *muthos*. (...). *Résorber* les maux, (...), consistera à laisser dissoudre ces granulations événementielles, plus ou moins hérissantes, mais jugées désormais «accidentelles« dans ce grand coulé continu qu'est la vie[241].»
L'impassibilité du monde peut-elle, à tout le moins, être retenue par des droits, tels les droits de l'homme ?

3.22 Les droits de l'homme

Selon Lévinas, le droit peut être accomplissement de la relation éthique s'il est complètement moral[242]. Pour ce faire, il ne devrait pas y avoir de séparation entre l'homme et le juriste. Le cadre formel de la justice permet les dérobades et les faux témoignages. Un droit Juste ne saurait permettre qu'on noie l'unicité dans la multiplicité. Les droits de l'homme ont été proclamés en 1948. Lévinas s'interroge sur le consentement général que l'extension de l'intérêt révèle dans l'énonciation de ces droits. Cette extension repose sur les qualités qui font que les hommes diffèrent les uns des autres. Mais, les droits de l'homme parviennent-ils à ouvrir la conscience sur l'Infini et la paix qui s'y trouve ? En faisant du droit une obligation du respect de la liberté de l'autre en tant que citoyen et non pas en tant qu'Autrui, parviendra-t-on à la mise en échec des rivalités entre les volontés qui se veulent toujours un peu plus libres que celle des autres ? Ce que les droits de l'homme laissent en plan, c'est le droit de l'autre homme, énoncé implicitement dans le «Tu ne tueras point» et «Tu aimeras l'étranger». Les droits de l'homme devraient donc davantage passer par la responsabilité d'avance reconnue et acceptée pour Autrui avant la reconnaissance virtuelle de la liberté pour

239 H.Arendt, *Eichmann à Jérusalem*, 43-47.
240 E.Lévinas, «Tout est-il vanité ?», cité par P.Delhom, »Les exigences des survivants : universalisme et vie intérieure» in *Cahiers d'études lévinassiennes*, 13.
241 F.Jullien, Du mal/du negatif, 57-58.
242 E.Lévinas, «Dialogue sur le penser-à-l'autre» in *Entre nous*, 224.

la différence de l'autre homme, dont rien n'assure qu'elle sera respectée dans l'affrontement qui se noue dans la totalité socioculturelle.

Le psychanalyste Sibony ne croit pas que l'interprétation lévinassienne des droits de l'homme soit juste ni qu'elle ouvre réellement au droit inconditionnel pour Autrui[243]. Manque de justesse parce que Sibony affirme que les citoyens ne restent jamais sourds aux injustices et choisiront toujours la défense des démunis contre les États qui mentent et qui ne respectent pas les droits humains. Absence d'ouverture à Autrui, en ce sens que le point de vue de Lévinas ne mettrait aucunement en perspective l'éthique qu'il pose en passivité absolue mais refléterait la symbolique suivante : revendiquer, sur le plan politique, le droit de l'autre avant le sien propre, ce n'est rien d'autre que craindre pour soi, défendre l'autre homme en soi qui peut se trouver victime de l'idéologie politique.

Toutefois, force est de reconnaître que, s'il y a eu des progrès importants dans la revendication et le respect des droits de l'homme, des problèmes graves d'atteinte à l'autre demeurent et relèvent de l'intéressement dans l'être et de la peur de l'autre homme. En 2001, Amnistie Internationale décidait de revendiquer le caractère premier du droit à se nourrir dont sont privés un nombre incalculable de personnes sur cette terre. Dans la Déclaration universelle des droits de l'homme, ce droit est inscrit dans l'article 25.

Selon l'article 2 : «Chacun peut se prévaloir de tous les droits et de toutes les libertés proclamés dans la présente Déclaration, sans distinction aucune, notamment de race, de couleur, de sexe, de langue, de religion, d'opinion politique ou de toute autre opinion, d'origine nationale ou sociale, de fortune, de naissance ou de toute autre situation[244].» N'est-ce pas là ce qui est bafoué tous les jours et partout ?

Conséquemment, Lévinas n'a-t-il pas raison de s'interroger sur la nature du consentement général ? La Déclaration des droits de l'homme ne sert-elle pas actuellement à la défense de droits personnels alors qu'elle devrait répondre à un souci d'ordre universel ? Si c'était le cas, aurions-nous besoin d'organismes qui défendent les droits de l'homme ?

3.23 Le dialogue

La dédramatisation du mal, sans pouvoir un jour être achevée, trouvera toutefois la voie la plus universelle lorsque s'ouvrira un dialogue politique par lequel la loi, les institutions et

---

[243] D.Sibony, *Don de soi ou partage de soi ?,* 130-131.
[244] http://www.un.org/french/aboutun/dudh.htm.

l'État feront de la Justice le principe de l'ordre interhumain[245]. Pour ce faire, il faut qu'un principe anime la volonté politique, soit la reconnaissance que le rapport à la loi est le rapport à l'autre homme[246]. Ce qui est loin d'être le souci des différents dirigeants de ce monde et ce qui est loin de représenter le vœu premier de ceux qui les élisent.

Les nombreux événements tragiques du vingtième siècle révèlent, selon Lévinas, l'échec d'une politique pourtant fondée sur l'humanisme et démontrent que le Moi, lorsqu'il est le pivot à partir duquel se définit l'identité, se fait défaut à lui-même, comme s'il n'arrivait pas à coïncider avec lui-même[247]. De ce fait, soit les actes visent un but immoral (projet nazi d'élimination d'un peuple), soit les buts visés se détruisent par une incompréhension des modalités qui y président (la science qui vise l'amélioration du monde mais qui menace de le détruire), soit les moyens utilisés ou les lois demeurent enracinés dans la totalité et ne peuvent donc qu'augmenter le problème qui devait être résolu (par exemple, socialisme s'empêtrant dans la bureaucratie).

La politique ne doit pas se contenter d'options mais doit toujours privilégier la question, plus pensante que toute réponse puisqu'elle est inquiétude, ouverte sur l'horizon en se faisant recherche. La question accompagne la présence, même quand ils ne sont pas là, de l'autre homme et du tiers. Et la justice devrait pouvoir en répondre. L'une des lectures talmudiques de Lévinas explique comment cela peut advenir[248]. Il discute du problème suivant : quelles sont les trois choses qui furent statuées par des tribunaux d'ici-bas auxquelles le Tribunal d'en-haut consentit ? Problème de transcendance révélé dans ces trois choses :

1. L'institution de la lecture liturgique du «rouleau d'Esther» lors de la fête de Pourim. Cela signifie que «[l']ordre historique des faits,(...), s'élève, les consciences s'éveillent au moment éthique culminant où Esther dérange l'étiquette royale et consent à sa perte pour sauver d'autres hommes.

---

[245]L'aspect politique de la vie humaine est une partie délicate de l'oeuvre lévinassienne, ceci parce qu'il croit davantage à la possibilité de l'individu éthique que de l'État éthique, qu'il fait du judaïsme la pierre angulaire d'une édification étatique résolument nouvelle et parce que les valeurs culturelles et économiques qui fondent le droit des États sont si fortement établies qu'il est difficile de trouver dans le phénomène politique une brèche suffisamment importante pour y fonder la Justice.

[246] Michaël de Saint Cheron, « Pour une philosophie de la sainteté» in *De la mémoire à la responsabilité*, (Paris : Dervy, 2000), 40.

[247] E.Lévinas, *Humanisme de l'autre homme*, 97.

[248] E.Lévinas, *L'au-delà du verset*, 133-139. Notons que le choix de cette lecture, de la part de Lévinas, concerne aussi le génocide juif puisque les extraits sont notamment tirés du livre d'Esther, relatif à la violence faite aux Juifs en terre d'exil.

Cela fait référence à la Justice telle que la conçoit Lévinas puisque le sujet doit, avant même de faire face à l'événement (où Autrui et le tiers peuvent se présenter), se soucier des autres hommes plus que de lui-même, quitte à mourir pour Autrui.

2. L'autorisation de proférer le nom de Dieu en saluant une personne humaine (Que le Seigneur soit avec vous). Ici, nous avons affaire au visage d'Autrui qui inquiète le sujet (il défait son monde, son ordre) et qui interpelle par le surplus éthique qu'il contient, soit l'épiphanie de Dieu.

Sur le plan de la Justice, cela signifie qu'il faut, de toute nécessité, endosser (dans le sens de reconnaître et d'être responsable) les droits de l'autre homme dans un salut qui est la prise en charge réelle de ces droits.

3. La prescription d'apporter la dîme dans l'enceinte du Temple. Selon Lévinas, il faut y voir la transformation du donner en une générosité gratuite qui ignorera le bénéficiaire et ne cherchera aucune gratitude personnelle.

Si nous nous faisons du Temple la société et si l'action éthique, fondant les décisions politiques, se veut générosité sans rien attendre en retour, nous venons de rompre avec les catégories qui justifient toutes les violences et aussi avec ces comportements intéressés qui encouragent les abus et les injustices.

Ce fondement juridique reposerait quant à lui sur une ouverture infinie dans le dialogue entre toutes les parties. Que les hommes se parlent entre eux, c'est là une obligation première et nécessaire à la réalisation de la fraternité humaine. Mais, il faut aussi que les États soient capables d'engager des discussions pour éventuellement tenir parole. S'inspirant de Platon, Lévinas soutient qu'il faut trouver un dialogue pour faire entrer en dialogue[249]. Un dialogue par lequel un État cessera de tenter d'en convaincre un autre que ses idées et ses valeurs sont meilleures et plus vraies. Un dialogue qui ne sera précédé d'aucune hypocrisie, laquelle mène le plus souvent aux traités et aux accords que l'histoire déroule devant nous sans que les violences ne cessent d'éclater.

Pour Lévinas, le temps (qui fut l'objet de ses derniers travaux) est nécessaire au changement et c'est lui qui peut garantir la venue de la fraternité et de la paix. Mais si nous ajoutions que ce temps doit permettre l'élection d'une nouvelle classe politique, faite de femmes et

[249] E.Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée,* 211-230.

d'hommes qui se sont reconnus sujets éthiques et qui savent à quel point la souffrance de l'autre homme est à la fois toujours possible mais tellement vaine, n'aurions-nous à la tête des États des personnes capables de dédramatiser le mal, faisant ainsi triompher, pour le Bien de tous, «(...) une nouvelle orientation de la vie intérieure, appelées à des responsabilités infinies[250]» ?

[250] E.Lévinas, *Totalité et infini*, 275.

Conclusion

Le problème du mal, malgré sa profonde complexité, trouve dans l'éthique d'Emmanuel Lévinas des réponses aux causes de sa manifestation et se voit certainement pris en charge par une méthode originale qui pourrait déboucher sur un renouveau sociopolitique. Cette méthode, nous avons voulu l'identifier comme une *dédramatisation du mal* de la part d'un sujet qui se veut éthique, ceci parce que le philosophe a privilégié la subjectivation et en a montré l'importance dans la quête d'une société fondée sur la paix plutôt que sur la violence. Ainsi, bien que le mal soit partout présent et malgré que chacun de nous puisse être, à un moment ou à un autre de sa vie, tenté d'y succomber, il y a toujours dans l'être humain les ressources nécessaires lui permettant d'évaluer un problème et de modifier son jugement. À la condition toutefois qu'il y ait un éveil de la conscience au problème réel d'exister.

Ce problème, Lévinas le décrit continuellement dans son œuvre et le met précisément en rapport avec le mal, c'est-à-dire avec la guerre en soi et hors de soi. L'articulation que propose Lévinas entre la matérialité et le mal ne fait pas qu'expliquer les sources de la violence puisqu'elle donne prise également à une méthode allant de la remise en question aux choix que nous pouvons faire. Ainsi, ce corps qui est nôtre est à la fois innocent (assurant sa survie) et source d'angoisse (voué à la mort). Ce constat initial, chacun peut le faire et en rester là. Mais ce même constat peut ouvrir à la saisie de toutes les ramifications qui font que le monde humain est tel qu'il est, dans ce qu'il a de beau et dans ce qu'il a d'horrible. En effet, Lévinas démontre très bien que c'est de la nécessité de survivre que naissent toutes les opportunités possibles de demeurer rivé à soi, dans un égoïsme qui s'aggrave du fait que nous ne sommes pas seulement deux personnes sur Terre (qui, si c'était le cas, pourraient mutuellement s'ignorer tant qu'elles pourraient survivre adéquatement), mais toujours en contact avec un troisième homme qui vient modifier les règles du jeu. Alors les questions naissent et les réponses dépendront de la position de celui qui questionne. Questionner à partir de son besoin de survivre, c'est demander comment en avoir toujours plus. C'est aussi, selon les moyens dont on dispose, prendre à l'autre ce que l'on croit nécessaire à notre survie. L'innocence initiale cède rapidement le pas à l'intérêt personnel, source de conflits avec les autres.

Quant à la mort, bien que représentant le drame de l'existence humaine pour Lévinas, elle ne doit mener ni à la conceptualisation d'un néant, ni à la déshumanisation. Ces deux possibilités mettent en péril la conduite éthique ; l'idée de néant brise l'horizon en vertu duquel la vie

humaine doit se déployer. De ce fait, une discontinuité s'opère entre la vie et la mort avant la mort. Idée insidieuse mais qui a certainement une portée réelle dans la vie humaine puisque la croyance dans l'idée de néant banalise en quelque sorte toute l'existence. Et c'est ici que peut se déployer la déshumanisation car la vie s'inscrit dans une chronologie biologique qui n'a de sens que dans le plaisir que l'on pourra trouver dans la matérialité.

Dès lors, tous les repères existentiels se fondent et créent une totalité dans laquelle chacun se retrouve allergique à la présence des autres. Comment lutter contre cette présence dérangeante ? Bien installé dans son rapport à lui-même et dans son insouciance envers l'autre, l'être humain lutte en utilisant tout ce que les générations rompue au même égoïsme ont mis à son service : défense de valeurs qui sont davantage préjugés que vérité, mensonges, hypocrisie, peur, recherche de protection dans un système qui lui garantira que l'autre est bien l'étranger et qu'il pourra être vaincu au moment opportun. En situant la lutte envers l'autre autant dans notre entourage immédiat que dans les guerres d'États, Lévinas réussit à démontrer que le point de non retour n'est pas le fait d'une stratégie politique mais d'un manque de conscience du drame que représente la matérialité chez un être capable aussi de s'élever vers des aspirations plus nobles que le fait de manger, de dormir et de travailler. Leçon morale qui est aussi leçon d'humilité puisque nous remettons rarement en question notre propre enracinement dans notre matérialité, préférant juger ceux qui donnent l'apparence de profiter davantage des autres à cause de l'accumulation de biens qui les distingue de la masse.

IL faut donc que chaque personne se retrouve confrontée à la vérité du poids dans l'être, lourdeur d'un corps qui mène à des conséquences majeures pour soi et pour les autres. La méthode qui va de la phénoménologie à l'éthique est vraiment intéressante puisqu'elle permet non seulement de donner un sens à l'existence mais aussi de demeurer attentif à tout ce qui peut ramener à la totalité. Autrement dit, il importe de questionner sans cesse en gardant à l'esprit que notre corps peut toujours revendiquer un droit qui remettrait en question le droit d'Autrui. Nous avons l'habitude de croire que si nous «nous mêlons de nos affaires», nous respecterons la liberté des autres ou que nous serons protégés puisque se mêler de ce qui ne nous regarde pas peut nous causer nombre de problèmes. Lévinas nous apprend que les affaires des autres sont toujours de l'ordre de nos affaires, même quand on croit que notre indifférence est salutaire pour Autrui. Chaque repli sur soi peut causer un préjudice à l'autre. Chaque situation où l'on se croit exclu en droit ou en fait peut nous donner un avantage que nous ne gagnons qu'en fonction d'un préjudice commis envers l'autre. Il importe donc de

différencier l'être en soi- ce noyau dur qui cherche tous les avantages- de l'étant en soi- cette dimension proprement humaine capable de réflexion, de conscience, d'ouverture à Autrui et de fraternité.

Voilà la grande idée : la fraternité. Lévinas n'est pas le seul à la revendiquer et, comme c'est toujours le cas lorsqu'on y fait référence, une certaine naïveté accompagne le souhait d'une telle réalisation. Mais, à y regarder de plus près, on peut aussi se demander en quoi ceux qui proclament la dureté de la vie et l'impossibilité d'y échapper ont nécessairement raison ? D'ailleurs l'indifférence au mal, malgré la dramatisation ponctuelle que chacun en fait, de même que le refus de changer quoi que ce soit à nos habitudes de vie matérielle, sinon pour désirer toujours plus que ce que l'on possède déjà, ne motivent-ils pas ce dit facile qu'est l'étiquette de la naïveté ?

Pour notre part, comme nous l'avons mentionné en introduction, ce n'est point la naïveté de la philosophie lévinassienne que nous avons questionnée avant de rédiger notre mémoire mais l'impossibilité de sortir du mal tant que la responsabilité première et dernière repose sur le sujet, sans qu'il demande à Autrui de faire de même. Il serait facile de résoudre cela en soutenant que Lévinas suppose que chacun se rendra sujet et donc chacun se trouvera toujours responsable. Non seulement Lévinas n'a pas suggéré cette appréciation de la conduite humaine mais, adopter ce point de vue, serait une réduction de son éthique au simple rang d'utopie. Car elle serait bien là l'utopie : croire que chacun travaillera véritablement à l'avènement d'une société orientée vers la paix. Le message du philosophe est ailleurs et s'avère plus important que le souhait de vaincre totalement le mal.

Pour échapper autant à la naïveté qu'au désir de vengeance lorsque le mal se donne à notre sensibilité et même à notre conscience, ne faut-il pas plutôt questionner notre propre responsabilité dans notre rapport à nous-même et à la société à laquelle nous nous identifions? Si nous n'avons aucune difficulté à recevoir les bienfaits de notre matérialité, pourquoi refuserions-nous de partir également de nous pour chercher à briser l'influence du mal ? Pourquoi refuserions-nous d'aller jusqu'au bout de cette belle sensibilité qui nous fait réagir lorsqu'un parfait inconnu souffre ? À quoi sert-il d'être en mesure de l'éprouver si nous la revêtons d'un interdit ?

Les réponses à ces questions se trouvent dans la démarche phénoménologique. Il faut apprendre à se connaître et à repérer les lieux où les valeurs sociales, tels des sédiments, ne font craindre que pour soi. En situant la prise de conscience initiale dans le dépassement de l'»Il y a», Lévinas crée les conditions nécessaires à de nouvelles modalités d'écoute (de

réceptivité) qui rendront audible la souffrance d'Autrui. Il faut devenir attentif à la distinction qui se pose entre une interprétation sociale du mal et une compréhension du mal comme résistance dans l'angoisse de perdre sa souveraineté d'ego. Tout le sens du rapport dramatisation/dédramatisation se trouve dans cette distinction.

En effet, tant que nous interprétons le mal en fonction des catégories juridiques, religieuses ou morales propres à notre culture, nous sommes bien dans l'ordre de la dramatisation du mal, toujours conçu comme venant d'un autre qui refuserait de jouer le jeu que lui propose la société. Et s'il nous arrive de transgresser ces règles, notre culpabilité tiendra davantage à la peur d'être exclu du groupe qu'au mal réel que nous avons pu causer. La dramatisation ne s'applique pas tant au mal en lui-même qu'aux interdits que nous choisissons de formuler et de maintenir. C'est cela que Lévinas nous oblige à reconnaître. Il suffit de s'ouvrir aux raisons de cette dramatisation pour en comprendre les insuffisances éthiques. Lévinas a spécifié que les hommes ne sont pas les termes interchangeables d'une proposition logique. Mais peut-être faut-il en expérimenter la possibilité pour comprendre à quel point Lévinas pose là un problème éthique important. En effet, il suffit de chercher à vérifier la pertinence d'une proposition logique pour saisir que la dramatisation du mal est, somme toute, bien relative. Par exemple, je puis dire que telle action commise par telle personne est tout à fait inacceptable et qu'elle mérite la sanction la plus dure qui soit. Mais si la vie fait en sorte qu'un jour la personne qui commet le même mal est quelqu'un que j'aime, jamais je ne pourrai souhaiter qu'une sanction extrême décide de son sort. Pourquoi ? Uniquement parce que je l'aime, parce qu'il ou elle ne le mérite pas ou parce que son sort est implicitement lié au mien ? Il nous vient en tête cette magnifique chanson de Renaud Séchan, intitulée *Les charognards*[251], dans laquelle nous retrouvons cette question primordiale que nous mettons en caractères gras afin de ne pas l'extraire du contexte dans lequel elle apparaît :

> «Les zonards qui sont là vont s'faire lyncher sûrement
> S'ils continuent à dire que les flics assassinent
> Qu'on est un être humain même si on est truands
> Et que ma mise à mort n'a rien de légitime.
>
> Et s'ils prenaient ta mère comme otage ou ton frère
> Dit un père bérêt basque à un jeune blouson de cuir
> **Et si c'était ton fils qui était couché par terre**
> **Le nez dans sa misère, répond l'jeune pour finir.**

[251] R.Séchan, «Les charognards», tirée de l'album *Laisse béton*, Polydor, 1977.

La dramatisation du mal laisse toujours en suspens le moment où il serait possible de contester notre satisfaction dans la totalité. Si c'est toujours la faute de…, alors ne nous étonnons pas que la guerre perdure et que l'Histoire ne nous apprenne rien d'autre que ce que nous savons déjà. Pourtant, la conscience humaine est capable de trouver chez l'autre homme des modes de présentation différents de ceux qui se résument à une affectivité égoïste. Lévinas nous ramène à la nudité dont nous faisons d'abord l'expérience à partir de notre corps et de la relation érotique. Lorsque cette nudité se transpose dans le visage d'Autrui, c'est-à-dire lorsqu'un homme voit dans les yeux d'un autre individu toute la vulnérabilité qui fait sa condition même d'être humain, alors il ressent toute la force de l'appel muet et l'impossibilité d'y opposer un refus. La visage, regardé dans le face à face, continue de paver la voie à la subjectivation, comme nous l'avons mentionné dans le deuxième chapitre ; mais ce visage jouera aussi un rôle majeur dans la dédramatisation du mal puisque l'obligation que pose Lévinas de cesser de regarder Autrui à partir de ses caractéristiques physiques annonce tout le travail et tout l'intérêt de la dédramatisation du mal. Nous sommes, en effet, trop habitués et enclins à chercher une reconnaissance culturelle dans les traits physiques de nos semblables. Le racisme, dans l'esprit populaire, peut facilement s'y retrouver. Nous n'en avons pas parlé dans notre texte mais il y aurait beaucoup à dire sur le problème du racisme envers les personnes de peau noire et tout le mal qui leur fut causé. Que le visage soit un parler, cela ne fait aucun doute et que toute la vulnérabilité de l'être humain s'y condense, c'est tout aussi certain. Lévinas a mentionné que le visage comprend aussi la nuque et les épaules. Cette image est essentielle dans le souci éthique puisque la nuque, qui n'est vue que par les autres, est d'une grande fragilité que nous pouvons ignorer ou que nous pouvons prendre sous notre responsabilité, dans la douceur et le commandement qu'elle nous offre. Les épaules représentent un lieu privilégié pour aller vers Autrui dans un geste physique de fraternité, d'amitié, de consolation, de complicité. Les épaules, pour le sujet, peuvent aussi symboliser la prise sur soi de la responsabilité pour Autrui et pour le tiers[252]. En cela, le visage est le lieu de la Parole et probablement que d'y retrouver toute la vulnérabilité qui s'y cache est à la source même d'une ouverture sur le Dire.

---

[252] On retrouve dans certaines toiles de Goya un rapport intéressant entre le visage, les épaules et le mal. Par exemple, dans *Le Maçon blessé* (1786), nous pouvons voir deux personnes transporter sur leurs épaules un homme inconscient dont on présume que sa survie dépendra de ce geste de bonté ; dans *Les Fusillades du 3 mai 1808* (1814), un homme qui sera assassiné sous peu apparaît les mains en l'air, les épaules et le visage à nu, vulnérable et affolé, affrontant un groupe d'hommes armés qui visent le cœur. Nous faisons mention de ces toiles dans une appréciation personnelle, c'est-à-dire sans référence à Lévinas, puisque le philosophe s'est fait critique de l'art et des représentations propres aux intérêts culturels de l'artiste. Il faudrait donc faire une analyse de cette critique avant de mettre en lien la théorie de Lévinas et le monde de l'art.

C'est encore par la phénoménologie que la Parole trouvera, peu à peu, son chemin. En intégrant la relation amoureuse et la relation paternelle à son projet éthique, Lévinas nous donne à tous l'opportunité de faire l'expérience du Dire avant le dit, dans une nouvelle approche des personnes qui nous sont les plus chères mais que nous aimons en nous référant aux catégories culturelles. C'est sûrement en cela que nous leur faisons aussi du mal. Comment faut-il aimer ? La société parle beaucoup d'amour mais elle ne sait pas assez enseigner le respect de l'être aimé et accepte tous les affronts en en minimisant l'importance. La façon dont Lévinas aborde la relation père/fils nous apparaît absolument audacieuse et porteuse de sens. Que le père retrouve dans son fils la relation érotique avec la mère ne fait pas que prolonger la relation amoureuse puisque les liens se trouvent ainsi consolidés et, sur un plan pratique, cela fait du couple un facteur accru de responsabilité en même temps qu'une force qui permettra le désintéressement envers l'enfant. Et que l'enfant soit l'occasion de découvrir le tiers et la fraternité humaine, voilà qui fait de la procréation un lieu d'enseignement éthique privilégié.

L'enseignement est d'ailleurs au cœur de l'éthique lévinassienne. Un enseignement qui tient de la philosophie et de la spiritualité. La philosophie passe par la présence d'Autrui et, plus particulièrement du tiers, car c'est bien cette troisième personne qui m'oblige à regarder Autrui de face. Donc tout homme enseigne, à son insu puisqu'il ne commande pas, mais dans la plus grande des exigences, celle de lui laisser la vie sauve. Le commandement «Tu ne tueras point », Lévinas nous le rappelle souvent et si nous croyons que cela est exagéré, nous devons nous rappeler que tous les refus que nous opposons à l'appel d'Autrui est en quelque sorte un meurtre commis envers lui. Plus nous nous soustrayons à ce commandement, plus nous acceptons l'implicite des masques et des catégories. Une réponse refusée, c'est une confiance qui ne peut éclore et c'est une fraternité encore avortée. Nous le savons tous par expérience. Doit-on répondre à tous et de tous ? Cette question est fondamentale et nous l'avons spécifié dans notre introduction, nous avons rencontré une certaine résistance à croire qu'un être humain se doive de porter sur ses épaules les fautes de chacun. Cependant, nous croyons que c'est justement ce que l'éthique lévinassienne nous enseigne par le biais du tiers : cesser de juger à partir de nos valeurs afin de comprendre toute la complexité de l'agir humain. Et comprendre surtout que c'est sûrement notre insistance à vouloir comparer et hiérarchiser les fautes qui rend impossible la venue de l'éthique.
L'enseignement qui passe par la spiritualité est plus délicat à saisir puisque Lévinas ne cache pas sa croyance dans les vertus du judaïsme et la certitude qu'il a que cet enseignement est la

clé d'un changement éventuel dans nos rapports à l'éthique. Ses lectures talmudiques nous apparaissent excessivement riches et fécondes mais nous ne sommes pas sans penser qu'elles s'adressent d'abord et avant au peuple Juif. Nous l'avions mentionné dans l'introduction, c'est dans ses lectures talmudiques et dans ses textes qui traitent du judaïsme que Lévinas se fait davantage politique. Ainsi, lorsqu'il écrit que «[l]e judaïsme ne peut survivre que s'il est reconnu et propagé par des laïques qui, en dehors de tout judaïsme, sont les promoteurs de la vie commune des hommes[253].», faut-il croire que l'éthique repose d'abord et avant tout sur le judaïsme ? Peut-on craindre une forme différente de catégorisation ? Quoi qu'il en soit, il y a des recherches très intéressantes qui existent déjà et d'autres qui sont à faire sur la double dimension de l'éthique lévinassienne.

D'autant plus qu'il est impossible de nier l'apport du génocide Juif dans l'éclosion de cette éthique si particulière. Beaucoup d'écrits précieux existent sur le mal inscrit dans les guerres et les génocides. Mais la philosophie d'Emmanuel Lévinas a ceci de différent qu'elle ne traite que du mal, sans trop mentionner le concept, en cherchant à débusquer tous les pièges qu'un être humain occupé à ses affaires quotidiennes peut rencontrer et qui lui feront commettre une quelconque bévue. Mais curieusement, la philosophie de Lévinas, du moins en ce qui concerne le problème du mal, se présente davantage dans le Dire que dans le dit. En effet, Lévinas a très peu parlé du génocide, comme il s'est fait très discret sur ce qu'il a personnellement vécu pendant sa captivité. Il nous semble que toute l'intelligence du philosophe se déploie dans cette pudeur à ne pas identifier les événements dans lesquels se montre le mal mais à insister sur notre responsabilité inconditionnelle envers Autrui. Car sans cette veille de guetteur, il est trop facile de glisser vers l'irréparable. Et le guetteur, s'il ne fait que nommer les lieux explicites du mal et condamner les uns et les autres, n'assumera jamais l'exigence éthique de Bonté et d'Amour. Un amour qui ne va pas jusqu'au pardon inconditionnel, comme nous l'avons mentionné dans la section consacrée à la haine. Lévinas dira, à propos de Klaus Barbie, qu'il ne peut pas lui pardonner mais que «[s]i quelqu'un, en son âme et conscience, peut [le faire], qu'il le fasse[254].» Est-ce là une limite dans l'éthique ou faut-il voir dans ce refus la possibilité de conserver une liberté par rapport au mal absolu ? N'est-ce pas dans cette possibilité de refuser un pardon que peut se donner une réponse à ce qui nous inquiétait avant d'aborder l'éthique lévinassienne par le biais de la dédramatisation du mal ? Le pardon refusé, dont Lévinas dit bien que c'est toujours une option de la part

[253] E.Lévinas, «En exclusivité», in *Difficile liberté*, .373.
[254] E.Lévinas, «De l'utilité des insomnies» in *Les imprévus de l'histoire*, 202.

d'Autrui, n'a-t-il pas valeur d'enseignement, à la condition toutefois qu'il soit réservé aux causes les plus révélatrices du mal absolu ? Car avant de refuser le pardon, il faut être en mesure de s'avancer par soi-même sur la voie éthique et d'ainsi témoigner de notre aptitude à dédramatiser le mal. Pour ce faire, il faut d'abord que ce fameux pardon soit une demande adressée à celui que nous avons blessé, sans excuse et sans faux-fuyant. Il faut aussi cesser de croire que toute peine subie doit en appeler à la vengeance. Rien ne répare le mal si ce n'est la volonté de l'éradiquer par un travail incessant au plus près des lieux des décisions politiques, de telle façon qu'une faute commise soit l'occasion d'éduquer ou de rééduquer le fautif. Nous avons aussi choisi de présenter la dédramatisation par le souci de porter un regard lucide sur toutes les occasions de violence que la vie en société rend possibles et auxquelles nous contribuons tous, de près ou de loin. Enfin, la haine et l'impassibilité devant des crimes aussi graves que les génocides ont été examinées comme deux problèmes majeurs qui s'inscrivent dans les exigences d'une dédramatisation du mal. En se coupant de l'orgueil et de la vanité, en questionnant autrement les idéologies, en agissant concrètement lorsque les injustices se présentent devant nous, nous trouverons des occasions de dédramatiser le mal tel que les cultures et les époques le conçoivent, ce qui nous donnera l'autonomie et la liberté dont se réclame une éthique tournée vers l'Infini.

Annexe 1

Un échange à propos de la guerre dans la littérature

L'extrait qui suit est tiré du roman d'Irène Némirovsky, *Suite française*, paru chez Denoël en 2004. Il met en relation deux personnages que seule la guerre pouvait réunir, soit une jeune femme vivant à Bussy, Lucile, et un officier allemand occupant la résidence de la belle-famille de Lucile. Le contexte est le suivant : l'Allemand joue du piano en présence de Lucile.

- Écoutez ceci maintenant.

Il jouait, disait à mi-voix :

- Voici le temps de la paix, voici le rire des jeunes filles, les sons joyeux du printemps, la vue des premières hirondelles qui reviennent du sud… C'est dans une ville d'Allemagne, en mars, quand la neige commence à fondre. Voici le bruit de source que fait la neige lorsqu'elle coule le long des vieilles rues. Et maintenant la paix est finie… Les tambours, les camions, les pas des soldats… Entendez-vous ? Entendez-vous ? Ce piétinement lent, sourd, inexorable… Un peuple en marche… le soldat est perdu parmi eux… À cette place il doit y avoir un chœur, une espèce de chant religieux qui n'est pas terminé encore. Maintenant, écoutez ! c'est la bataille… la musique était grave, profonde, terrible.
- - Oh ! c'est beau, dit doucement Lucile. Que c'est beau !
- Le soldat meurt, et au moment de mourir, il entend de nouveau ce chœur qui n'est plus de la terre mais des milices divines… Comme ceci, écoutez… cela doit être suave et éclatant à la fois. Entendez-vous les célestes trompettes ? Entendez-vous les sonorités de ces cuivres qui font crouler les murailles ? mais tout s'éloigne, s'affaiblit, cesse, disparaît… le soldat est mort.

(…)

- Je pense… que l'individu ne devrait pas être sacrifié ainsi. Je parle pour nous tous. (…).
- Ah ! Madame, ceci est le problème principal de notre temps, individu ou communauté, car la guerre, n'est-ce pas, est l'œuvre commune par excellence. Nous autres, Allemands, nous croyons en l'esprit de la communauté dans le sens où l'on dit qu'il y a chez les abeilles l'esprit de la ruche. Nous lui devons tout : sucs, éclats, parfums,

amours… Mais ce sont là des considérations bien austères. Écoutez ! je vais vous jouer une sonate de Scarlatti. La connaissez-vous ?

(…)

Elle pensait : «Individu ou communauté ?... Eh ! mon Dieu ! ce n'est pas nouveau, ils n'ont rien inventé. Nos deux millions de morts, pendant l'autre guerre, ont été sacrifiés également à «l'esprit de la ruche» ! Ils sont morts… et vingt-cinq ans après… Quelle duperie ! Quelle vanité ! Il y a des lois qui règlent le destin des ruches et des peuples, voilà tout. L'esprit du peuple lui-même, sans doute, est régi par des lois qui nous échappent, ou par des caprices que nous ignorons. Pauvre monde, si beau et si absurde…(…).

Annexe 2

Sur l'élémental, le travail et la jouissance

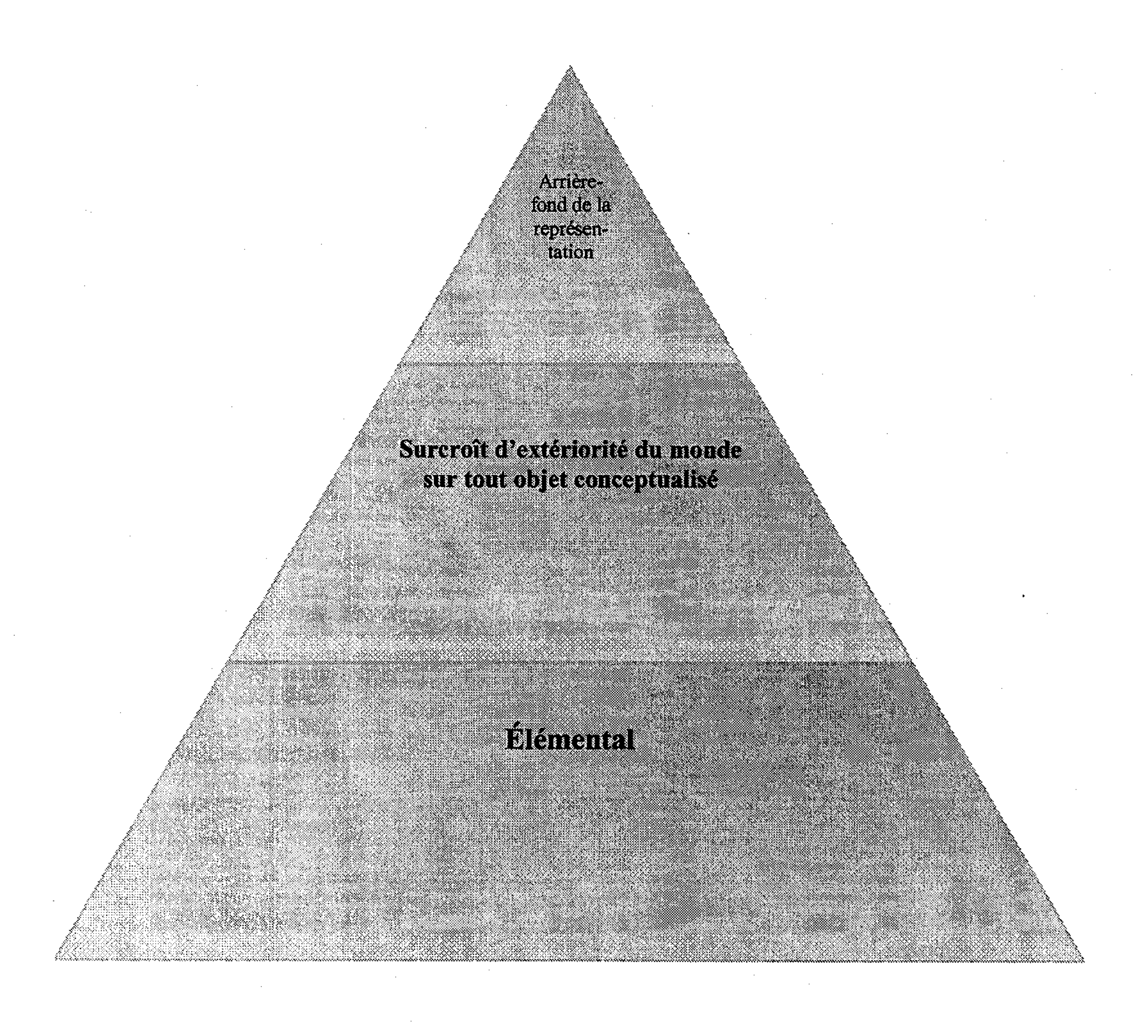
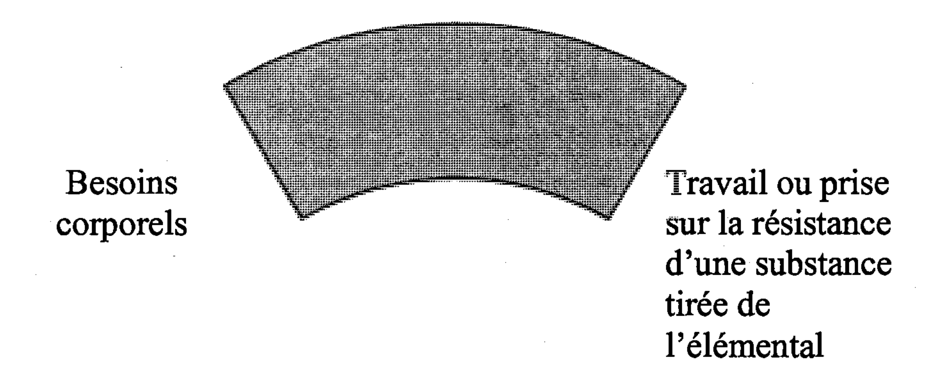


Figure 2.1 L'élémental



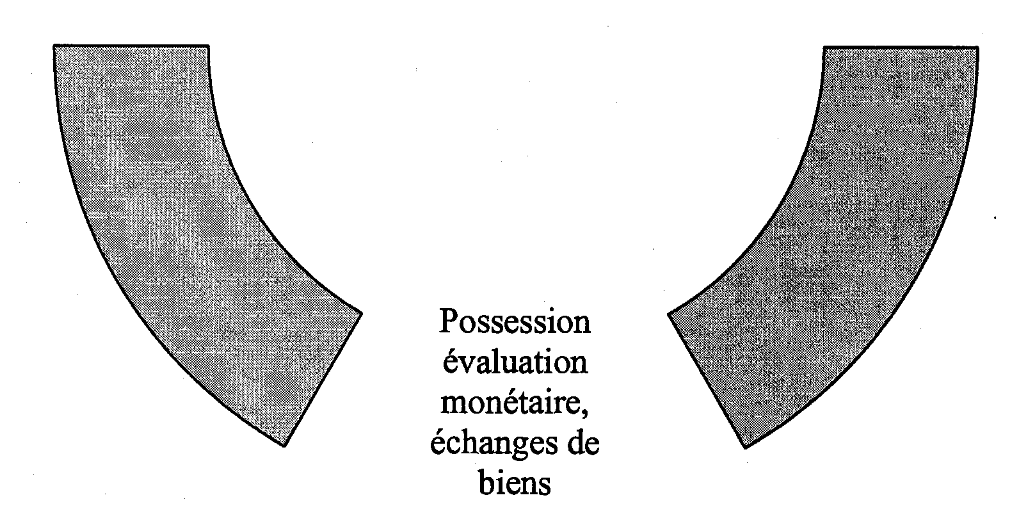


Figure 2.2 Le travail

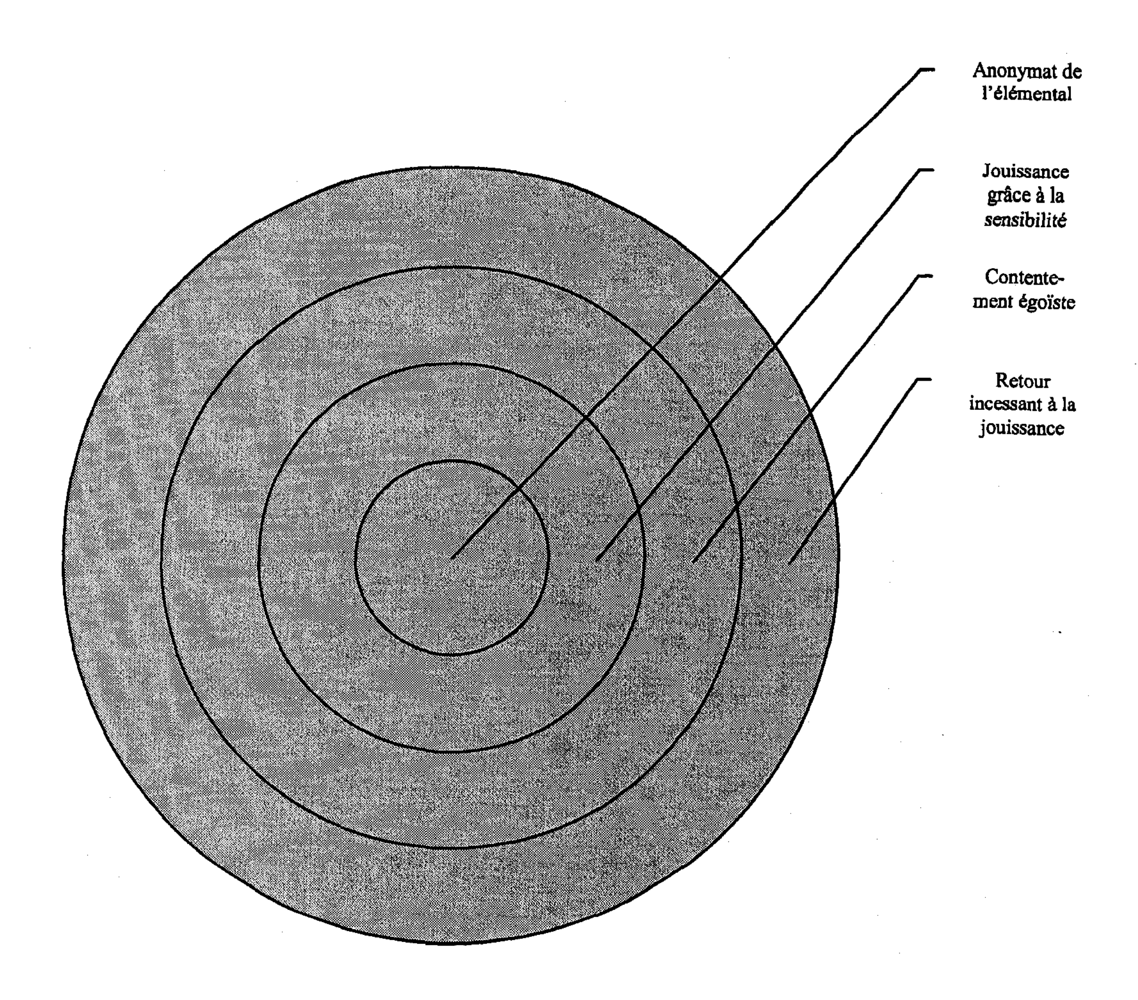


Figure 3.3 La jouissance dans la totalité de l'élémental

Médiagraphie

Œuvres d'Emmanuel Lévinas

À l'heure des nations, Paris, Les éditions de Minuit, 1988.

Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, Paris, LDP, Biblio essais, 1978.

De Dieu qui vient à l'idée, Paris, Librairie philosophique Vrin, 1992.

De l'évasion, introduit et annoté par Jacques Rolland, Paris, Livre de poche, Biblio/essais, 1982.

De l'existence à l'existant, Paris, Éditions de la Revue Fontaine, 1947.

En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, Paris, Vrin, 1967.

Entre nous- essai sur le penser-à-l'autre, Paris, Livre de poche, Biblio/essais, 1991.

Éthique comme philosophie première, préfacé et annoté par Jacques Rolland, Paris, Rivages poche/Petite Bibliothèque, 1998.

Éthique et infini, Paris, Le livre de poche, Biblio essais, 1982.

Humanisme de l'autre homme, Paris, Livre de poche, 1987.

L'au-delà du verset, Paris, Les éditions de minuit, 1982.

Liberté et commandement, préface de Pierre Hayat, Paris, Livre de poche, Biblio/essais, 1994.

Quatre lectures talmudiques, Paris, Les Éditions de Minuit, 1968.

Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme, suivi d'un essai de Miguel Abensour, Paris, Rivage poche/ Petite Bibliothèque, 1997.

Le temps et l'autre, Paris, PUF, 1983.

Totalité et infini, Paris, Livre de poche, Biblio essais, 1971.

Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl, Paris, Vrin, 1978.

Œuvres consacrés à Emmanuel Lévinas

Calin, Rodolphe, *Lévinas et l'exception du soi*, Paris, PUF, Prométhée, 2005.

Chalier, Catherine et Abensour, Miguel, *L'Herne-Emmanuel Lévinas*, Paris, Éditions de l'Herne, 1991.

Cohen-Lévinas, Danielle et Trigano, Shmuel, *Emmanuel Lévinas, philosophie et judaïsme,* Paris, In Press Éditions, Collection Lettres promises, 2002.

En collaboration, *Cahiers d'études lévinassiennes*, No.6, 2007.

Plourde, Simonne, *Avoir-l'autre-dans-sa-peau,* Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2003.

Plourde, Simonne, *Emmanuel Lévinas. Altérité et responsabilité*, Paris, Éditions du Cerf, La nuit surveillée, 1996.

Poirié, François, *Emmanuel Lévinas- Qui êtes-vous ?,* Lyon, La Manufacture, 1987.

Rosmarin Leonard, *Humanisme de l'autre homme,* Toronto, Éditions du Gref, Coll. L'un pour l'autre, 1991.

Saint Cheron, Michaël de, « Pour une philosophie de la sainteté» in *De la mémoire à la responsabilité,* Paris, Dervy, 2000.

Sibony, D., *Don de soi ou partage de soi,* Paris, Odile Jacob poches, 2004.

Zielinski, Agata, *Lévinas-La responsabilité est sans pourquoi,* Paris, PUF, 2004.

Autres ouvrages

Agamben, G., *Ce qui reste d'Auschwitz*, traduit par Pierre Alferi, Paris, Rivages poche/Petite bibliothèque, 2003..

Arendt, Hannah, *Eichmann à Jérusalem*, traduit par Anne Guérin, Paris, Gallimard, Folio Histoire, 2002.

Arendt, H., *Le système totalitaire,* traduit par J.L.Bourget, R.Devreu et P.Levy, Paris, Seuil, 1972.

Burrin, Philippe, *Ressentiment et apocalypse,* Paris, Seuil, Coll. Points, 2004.

Camus, Albert, «Ces hommes qu'on raie de l'humanité», *Œuvres complètes,* Volume 1, Paris, Gallimard, La Pléiade, 2006.

Hobbes, Thomas, Livre 1, Chapitre XV :«Des autres lois de la nature», in *Léviathan,* traduction de F.Tricaud, Paris, Dalloz, 1999.

Hobsbawn, Eric.J., *L'âge des extrêmes-Histoire du court XXe siècle*, traduit avec le concours du Centre national du livre, Paris, Éditions Complexe, Coll. Historiques, 2003.

Jullien, François, *Du mal/ Du négatif,* Paris, Folio, Points, 2004.

Jullien, François, *Si parler va sans dire,* Paris, Seuil, 2006.

Kropotkine, Pierre, *L'entraide,* traduit par L.Bréal, Montréal : Écosociété, Coll.Retrouvailles, 2001.

Montandon Alain (sous la direction de, Le livre de l'hospitalité, Paris, Bayard, 2004.

Rabbi Haïm de Volozine, L'âme de la vie, présentation, traduction et commentaires de Benjamin Gross, Paris, Verdier poche, 1986.

Ricoeur, Paul, *Le mal,* Genève, Labor et Fidès, 1996.

Saltel, Philippe, *Les philosophes et la haine*, Paris, Ellipses, 2001.

Ternon, Yves, *Guerres et génocides au XXe siècle*, Paris, Éd.Odile Jacob, 2007.

Revues

Le magazine littéraire, No.438, Janvier 2005.

Ben Yahmed, Béchir, «Le prisonnier et le laboureur», in *LA REVUE- pour l'intelligence du monde*, No 6, Janvier/Février 2007, 6-9.

Faessler, Marc, « L'éthique avant l'éthique » in *Laval théologique et philosophique*, Vol.55, No.2 (Juin 1999), p.195-203.

Plourde, Simonne, « Emmanuel Lévinas : une éthique déconcertante » in *Laval théologique et philosophique,* Vol.55, No.2 (Juin 1999), p.205-213.

Sites web

Akadem- le campus numérique juif : http://www.akadem.org/sommaire/themes/philosophie/1/4/module_2432.php

Droits de l'homme : aidh.org.

Institut d'études lévinassiennes : http://www.levinas.fr/

ONU : http://www.un.org/french/aboutun/dudh.htm.